MANUEL M. MARZAL

TIERRA ENCANTADA

TRATADO DE ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA DE AMÉRICA LATINA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EDITORIAL TROTTA

Manuel M. Marzal

TIERRA ENCANTADA

Tratado de antropología religiosa de América Latina

* incompleto: hasta p. 131

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Antropología

CREATIVE COMMONS

© Editorial Trotta, S.A., 2002
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infarnet.es
http://www.trotta.es

© Manuel M. Marzal, 2002

ISBN: 84-8164-566-4
Depósito Legal: M-47.778-2002

Impresión
María Impresión, S.L.

CONTENIDO

Introducción 11

I. LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

I. La ciencia de la religión 19
II. Reduccionismo y especificidad de la religión 39
III. Enfoques del fenómeno religioso 65
IV. Religión y magia 95
V. Mito y rito 125
VI. Experiencia y éxtasis 147
VII. Ética y política 173
VIII. Sincretismo, secularización y eclecticismo 195
IX. Increencia y acreencia 227
X. La investigación del hecho religioso 243

II. PANORAMA RELIGIOSO DE AMÉRICA LATINA

XI. Origen y evolución del catolicismo latinoamericano 265
XII. El catolicismo popular omnipresente 315
XIII. Dos casos de catolicismo popular 339
XIV. Interpretación del catolicismo popular 373
XV. Unidad y pluralidad entre los católicos 393
XVI. Los católicos sincréticos 409
XVII. Otros tipos del pluralismo católico 443
XVIII. Los evangélicos: conceptos, historia y crecimiento 475
XIX. Los evangélicos: tipologías, conversión y cambio cultural .. 497
XX. Otras religiones autóctonas y foráneas 531

Bibliografía general 561
Índice de autores 585
Índice analítico 591
Índice general 597

A la memoria de mi madre Isabel Fuentes,
que me inició en la experiencia religiosa.

A mis sobrinas Eliacha y Saruca Marzal,
para que caminen por esta tierra encantada.

I

LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

INTRODUCCIÓN

Afortunadamente, cada vez están apareciendo, en el mundo hispanohablante, más tratados sistemáticos, la mayoría escritos en castellano y otros traducidos, sobre el fenómeno religioso, estudiado desde diferentes perspectivas, como las ciencias sociales, la historia, la filosofía o la teología. Así en los últimos tres lustros han publicado tales tratados: Idígoras (1986 y 1991), Gómez Caffarena y Mardones (1992-1993), Fraijó (1994, 2001[2]), Morris (1995), Esquerda Bifet (1996), Houtart (1997), Diez de Velasco (1998, 2002[3]), Duch (1995 y 2001) y Cantón Delgado (2001). Este libro viene a añadirse a la lista y se presenta como otro tratado de antropología religiosa latinoamericana. Es antropología religiosa, porque privilegia la variable cultura en el análisis del fenómeno religioso, aunque tenga un enfoque interdisciplinar y analice dicho fenómeno con la teoría y los métodos de las distintas disciplinas de la ciencia de religión. Es latinoamericana, porque centra su reflexión en América Latina, a la que denomina «tierra encantada». No tanto para despertar la curiosidad del posible lector, cuanto para subrayar la vigencia de los múltiples rostros religiosos de dicho continente, a pesar de la secularización y del «desencantamiento» del mundo propio de la sociedad técnica globalizada. En efecto, en esta tierra encantada conviven hoy, junto a la Iglesia católica omnipresente, que es fruto de la profunda evangelización hecha por los países ibéricos, viejas religiones autóctonas en regiones poco accesibles, religiones sincréticas de origen americano, africano o asiático, el protestantismo trasplantado por los emigrantes de Europa o Estados Unidos, el pluriforme evangelismo fruto del proselitismo intenso de las últimas décadas y no pocos grupos eclécticos, producto del supermercado religioso del mundo posmoderno.

Es sabido que cierta conducta religiosa ha acompañado al ser humano desde su aparición sobre la tierra, como lo acreditan muchos viejos testimonios de la prehistoria y de la arqueología. También es sabido que, desde la invención de la escritura, ésta ha servido como vehículo de distintas tradiciones religiosas y muchas altas culturas tienen libros sagrados. Pero la reflexión sobre la naturaleza del fenómeno religioso es más tardía. En el mundo occidental los primeros en hacer tal reflexión fueron quizás los filósofos clásicos de Grecia y Roma; a éstos se unieron pronto los teólogos cristianos, para entender mejor la revelación, que es la base del cristianismo.

Así, dichos teólogos introdujeron una distinción entre la religión «natural» y la «revelada», que ha estado vigente por largo tiempo y que sigue siendo útil, al menos por razones pedagógicas. Se denomina religión natural al sistema simbólico por el que los hombres y las sociedades de todos los tiempos, bajo el liderazgo de personas dotadas de una sensibilidad especial, han tratado de explicar el sentido de la vida con estas o parecidas preguntas: ¿de dónde viene el ser humano?, ¿a dónde va?, ¿qué misión tiene en la tierra?, ¿cómo se puede relacionar con ese ser misterioso que todo lo trasciende, al que se llama Dios?, etc. En cambio, se denomina religión revelada al sistema simbólico que procede de una revelación y supone que ese Dios misterioso quiso «revelarse», es decir, descorrer el velo del misterio y responder las viejas preguntas que se hacía el hombre sobre el sentido de la vida. En muchas altas culturas hay religiones reveladas, que tienen escrituras sagradas propias, y en la mayoría de las culturas ágrafas se narran mitos de dioses o héroes civilizadores que sirven para justificar las creencias y ritos religiosos y, en ese sentido, todas las religiones pueden juzgarse reveladas.

Pero para los teólogos cristianos, la revelación por antonomasia es la recogida en la tradición judeo-cristiana, que aparece con Abrahán, es transmitida a Moisés, sigue en los profetas y culmina en Jesús de Nazaret, hijo de Dios hecho hombre. Por eso, para la teología cristiana, tal revelación tiene carácter único y definitivo y todos los seres humanos son invitados a recibirla para conseguir la salvación eterna (Mc 16,15-16; Jn 17,3). Sin embargo, la teología católica admite también una revelación «natural», hecha por Dios al inicio de los tiempos y perpetuada a través de la luz de la razón y de la conciencia de cada ser humano, y reconoce en las distintas tradiciones religiosas no sólo «semillas» (*semina Verbi*) de la revelación definitiva de Dios, sino verdaderos caminos por donde las personas sinceras obtienen la salvación.

No fue fácil llegar a tal reconocimiento, que parecía contradecir el carácter universal y definitivo de la revelación cristiana, como tampoco al reconocimiento de que ésta podía ser estudiada como un hecho reli-

gioso más. Por eso, cuando en el último tercio del siglo XIX se establecieron cátedras de ciencias sociales en las universidades occidentales y se quiso fundar una cátedra de ciencia de la religión, no faltaron teólogos que se opusieron, aduciendo que ya había cátedras de teología. Pero tal oposición fue inútil y, poco a poco, fueron apareciendo en varias universidades cátedras sobre ciencia de la religión, cuyo objeto era describir y analizar el fenómeno religioso con independencia de la teología. La ciencia de la religión fue desarrollada por sociólogos, antropólogos, psicólogos, historiadores, etc., desde sus respectivos enfoques teóricos y metodológicos, dando origen a diferentes ciencias sectoriales de la religión.

El libro tiene dos partes, con diez capítulos cada una, que hubieran podido publicarse independientemente. La primera es un tratado de antropología religiosa y recoge los temas clásicos de la especialidad: la definición del hecho religioso, las clásicas reducciones del mismo, los enfoques evolucionista, funcionalista y simbólico de la religión, los temas teóricos más abordados por los antropólogos —religión y magia, mito y rito, experiencia y éxtasis, ética y política, secularización, sincretismo y eclecticismo, e increencia y acreencia—, para terminar con los métodos más usados para investigar el comportamiento religioso. La segunda parte es un panorama religioso de América Latina y presenta, en siete capítulos, la gran mayoritaria católica, en dos capítulos, las crecientes minorías evangélicas, y en el último capítulo, las otras religiones autóctonas y foráneas. Sobre los católicos latinoamericanos, se estudian tres grandes temas: la historia de la evangelización fundante y la de cuatro casos representativos (Perú, México, Brasil y Paraguay), el catolicismo popular omnipresente (su sistema religioso, dos «casos» típicos del mundo suburbano marginal y del mundo campesino, y su interpretación antropológica y teológica) y las diversas maneras de ser católico, donde analizo todo el espectro católico (los viejos catolicismos sincréticos, las comunidades de base inspiradas en la teología de la liberación, los nuevos movimientos eclesiales, etc.). Sobre los evangélicos latinoamericanos, se presenta su historia, su crecimiento, su diversidad, las razones de su conversión al evangelismo y las repercusiones que ésta tiene en la cultura de los conversos.

Por la síntesis presentada es claro que este ambicioso libro sobre religión latinoamericana no es fruto de una investigación empírica personal, ni de una investigación comparativa realizada con la cooperación de colegas de otros países del continente. En realidad este manual es el resultado de mi docencia universitaria, de mis investigaciones sobre el terreno y en los archivos, de mis cursos de extensión a agentes de pastoral y de mi participación en congresos, todo ello en varios países de

América y Europa a lo largo de más de tres décadas. Quizás sea útil recordar los hitos más importantes de este itinerario. En cuanto a la docencia, he enseñado sobre todo en cursos o seminarios de antropología de la religión en la Facultad de Ciencias Sociales y en la Escuela de Graduados, tanto en la maestría como en el doctorado, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pero también he tenido cursos de dicha disciplina en la Universidad Nacional de San Marcos y en otras universidades del país, en la Universidad Gregoriana de Roma, en la Facultad de Teología de Cataluña y en las Universidades Autónoma Metropolitana e Iberoamericana de la ciudad de México, sin contar no pocas conferencias sobre el tema en universidades de América y Europa.

En cuanto a la investigación, inicié mi trabajo de campo en 1968 en la zona rural andina de Quispicanchi (Cusco) y lo seguí en la zona rural andina de Melgar (Puno) en 1971 y en la zona rural del Bajo Piura en 1972; fruto de este trabajo de campo son mis dos primeros libros, *El mundo religioso de Urcos* (1971) y *Estudios de religión campesina* (1977). El paso siguiente fue completar el enfoque sincrónico con el diacrónico y así en 1975 hice investigación histórica en el Archivo General de Indias de Sevilla y otros archivos españoles y luego en varios archivos eclesiásticos peruanos, para publicar *La transformación religiosa peruana* (1983). El tercer paso fue profundizar el análisis teórico de tal transformación y, por eso, volví al campo, en el segundo semestre de 1982, para hacer un estudio comparado entre los quechuas ya conocidos con los maya-chiapanecos de México y los afro-bahianos de Brasil y analizar el fenómeno sincrético, de donde salió *El sincretismo iberoamericano* (1985). El cuarto paso fue analizar sobre el terreno el cambio de la religión campesina en la parroquia urbana de El Agustino, que se recoge en *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima* (1988). En la última década no he hecho nuevas investigaciones empíricas, por haberme dedicado a escribir y publicar sobre otros temas de mi especialidad, pero he analizado el material recogido en muchos artículos; entre ellos destaca la publicación, como editor, de *El rostro indio de Dios* (1991), que ha tenido varias ediciones y se ha traducido al alemán, inglés, italiano y portugués.

Confieso que, en mi reflexión sobre el fenómeno religioso, han sido muy útiles, además de la docencia y de la investigación empírica, la participación en congresos de antropología religiosa y de teología pastoral, los numerosos cursos de extensión dados a sacerdotes y otros agentes pastorales, no sólo en Perú, sino en otros países (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay y Venezuela), y las reuniones de los terceros miércoles de cada mes del Seminario Interdisciplinar de Estudios Religiosos (SIER), que hemos creado, hace siete años, tres colegas del De-

partamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica y donde participan abogados, antropólogos, comunicadores, filósofos, historiadores, psicólogos, sociólogos y teólogos, junto con estudiantes de la Escuela de Graduados a los que dirijo sus tesis sobre algún tema de religión y con miembros de distintas confesiones evangélicas.

Recuerdo los lugares y fechas de los congresos en que he participado. Empiezo con los organizados por la Asociación Latinoamericana de Estudio de las Religiones (ALER), celebrados en México (1987, 1988, 1990 y 1992), Bogotá (1996), Buenos Aires (1998) y Padua, Italia (2000) y hace poco, completados con coloquios en los años impares, México (1999) y Jerez de la Frontera, España (2001), porque son, cada vez más, un foro de tales estudios en nuestra región. Pero añado los promovidos por otras instituciones o universidades sobre el catolicismo popular (Quito 1972, Santiago de Chile 1973 y 1977, Bogotá 1976 y Eischtätt, Alemania, 1985), sobre antropología de la religión (Quito 1972, 1982 y 1997, Panamá 1984, Santander, España, 1985, Trujillo, España, 1988 y 1991, Caracas 1993, Essen, Alemania, 1992 y 1996, México 1995, Madrid 1996, México 1999 y Ronda, España, 2001) y sobre temas de teología pastoral (Cochabamba, Bolivia, 1969, Buenos Aires 1985, Bogotá 1987 y 1989, São Paulo 1989, Roma 1991 y Sevilla 1992). Hago esta larga enumeración para subrayar que las tres décadas de cursos y congresos me han permitido seguir de cerca la evolución de la investigación religiosa y reunir una bibliografía muy completa, que utilizo en este libro. Quizás lo haga también, para «recoger mis pasos» académicos, según la creencia andina, entre tantos amigos y colegas estudiosos de la religión, con quienes pasé momentos tan gratos, y a quienes hasta pensé dedicar este libro con sabor a «canto del cisne».

En esta reflexión me han sido muy útiles, además, mi formación teológica y mi práctica pastoral en diversos ambientes culturales. Aunque se sigan debatiendo los pros y contras de la propia postura religiosa en la investigación del fenómeno religioso, juzgo que es muy necesario conocer tanto el horizonte teológico y cultural donde se mueven los actores religiosos como la experiencia personal del contacto con Dios. Pero ello no niega que deban tomarse las oportunas cautelas, tanto en el trabajo de campo, para que los informantes digan realmente lo que piensan, como en el análisis de la información, para que, según el sabio consejo de Teilhard de Chardin en *El fenómeno humano* (1955), se analice *todo el fenómeno y nada más que el fenómeno* de ese misterioso diálogo con Dios que se da en toda conducta religiosa de los seres humanos.

Como todo libro es un diálogo con el lector, quiero decir una palabra sobre mis potenciales lectores y cuyas anónimas demandas han ido ya orientando el contenido de muchas páginas de este libro. Escribo, en

primer lugar, para mis alumnos de los cursos y seminarios de antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, así como para estudiantes de otros centros superiores; espero que unos y otros encuentren en el libro la base teórica y la información empírica suficientes que les permitan investigar y analizar el complejo fenómeno religioso de América Latina. En segundo lugar, escribo para los agentes de pastoral, no sólo de la Iglesia católica, sino también de otras Iglesias, con la esperanza de que el libro les ayude a entender la conducta religiosa de los miembros de sus respectivas comunidades. Y, en tercer lugar, escribo para todos los que tienen interés en discernir el hecho religioso; es sabido que éste, aunque ha sobrevivido plenamente a la muerte anunciada en el proyecto civilizatorio de la Ilustración, sufre hoy la amenaza del proyecto neoliberal y posmoderno, que juzga a la religión como un producto más del mercado o como un rasgo más del hombre fragmentado que no parece necesitar plantearse el problema de la verdad y del sentido de la vida. A todos estos posibles lectores les comunico que considero científicamente válido cuanto afirmo en este libro, aunque hago mío lo que decía el cronista agustino Antonio de la Calancha en la introducción de su *Crónica moralizada* (1639): «muchos yerros irán —dicho está—, pues yo soy el dueño. Pido perdón al sabio y misericordia al maldiciente».

No puedo terminar esta introducción sin agradecer a todas las personas que han hecho posible esta obra. A mis informantes de diversos sectores culturales que desfilan en el libro, cuyas comunicaciones sobre la propia experiencia religiosa —siempre corteses, a menudo sinceras y a veces estremecidas— son una parte importante del mismo. A mis estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado, cuyas inquietas preguntas están debajo de muchas páginas del libro. A mis colegas del SIER, cuyos libros y artículos también están en muchas páginas y han sido un motivo de inspiración. Y a la Pontificia Universidad Católica del Perú, que me otorgó un semestre de investigación que fue punto de partida de esta obra, y cuyo compromiso, expresado en el Estatuto, de ser parte de la acción evangelizadora de la Iglesia en el Perú ha sido un estímulo importante para mi trabajo en la Universidad a lo largo de más de treinta años.

Lima, enero de 2002

Material protegido por derechos de autor

I

LA CIENCIA DE LA RELIGIÓN

La antropología de la religión es una rama de la ciencia de la religión y, por eso, para definirla, comienzo por definir esta ciencia. Luego abordaré el difícil tema de la definición de religión y finalmente hablaré de las dimensiones de los sistemas religiosos.

1. *La ciencia de la religión y sus ramas*

Esta ciencia puede definirse como el conjunto de conceptos y teorías elaboradas para describir, explicar y predecir el comportamiento religioso de los seres humanos. Al desarrollar esta definición, prescindo de su elemento clave, la religión, cuya definición se discutirá en el apartado siguiente, y así ahora sólo recojo la definición mínima de Tylor (1871) de «creer en seres espirituales» (1981: 28), aunque recordando que toda religión, además de creencias, tiene ritos, organización y normas éticas. Siguiendo con la definición de ciencia de la religión, esta ciencia, como cualquiera otra, se dedica a crear conceptos, por ejemplo, los de rito, secularización y experiencia numinosa, que sirven para trazar límites a dichos fenómenos y a formular teorías, por ejemplo, las del sincretismo, la conversión o el éxtasis, que sirven para explicar y predecir el comportamiento religioso. A pesar de las imágenes de lo divino tan diferentes, que han encontrado los misioneros y los etnógrafos en las miles de culturas humanas a lo largo de la historia, ¿se puede presentar un concepto de Dios que las sintetice? Y a pesar de los ritos de arrepentimiento y penitencia tan diversos que hay en las tradiciones religiosas del mundo, ¿se puede formular una teoría sobre el rito penitencial? Tal es el reto de

Material protegido por derechos de autor

la ciencia de la religión, que trata de crear conceptos y formular teorías que hagan explicables y predecibles las relaciones del ser humano con lo divino.

Dicho objetivo tiene, al menos, dos obstáculos. El primero procede de la libertad del hombre, y el segundo, de la libertad de Dios. El primer obstáculo es común a todas las ciencias humanas. Éstas aceptan la libertad del ser humano, a pesar de sus codicionamientos y limitaciones, y desean descubrir las regularidades de la conducta humana para formular ciertas generalizaciones sobre la misma; si bien hoy no se comparta el optimismo de Radcliffe-Brown, que quiso convertir a la antropología, como reacción a las generalizaciones poco serias de los evolucionistas, en una «ciencia natural de la sociedad»[1], la mayoría de los científicos sociales piensan que su tarea es formular leyes que expliquen el comportamiento social y religioso de los hombres y de los pueblos. El segundo obstáculo procede de la libertad que se atribuye a Dios en sus relaciones con los seres humanos y ha sido formulado más por los poetas que por los científicos. Por ejemplo, el poeta español del exilio republicano en México, León Felipe, escribe:

> Nadie fue ayer,
> ni va hoy,
> ni irá mañana hacia Dios
> por el mismo camino que voy yo.
> Para cada hombre tiene un rayo de luz el sol
> y un camino virgen Dios[2].

No hay duda de que la mayoría de las religiones, si no todas, atribuyen a sus dioses no sólo libertad para comunicarse con los seres humanos, sino también gran variedad de recursos para seguir caminos nuevos en la comunicación, y en ese sentido tiene razón el poeta cuando dice que «para cada hombre, tiene [...] un camino virgen Dios»; sin embargo, tampoco hay duda de que las religiones son sistemas para comunicarse con Dios, la mayoría de los cuales han sido establecidos o revelados por Dios, y por eso se presume que Dios, aunque pueda aparecer o actuar a través de vías inéditas, respeta tal comunicación. La clásica distinción de la tradición cristiana entre la ascética y la mística, que alude a la comunicación con Dios por medio del propio esfuerzo personal o por medio de la irrupción gratuita de Dios, respectivamente, parece confirmar que, en condiciones normales, existe un camino institucionalizado de comu-

1. Una obra suya póstuma se titula precisamente *A Natural Science of Society* (1957).
2. León Felipe, *¡Oh, este viejo y roto violín!*, México, FCE, 1965.

Material protegido por derechos de autor

nicación con Dios. Por eso, se puede hablar de una ciencia de la religión que trata de descubrir, con el método comparativo, los elementos comunes de las distintas religiones de la tierra, y de formular generalizaciones sobre el comportamiento religioso.

La ciencia de la religión nació, en Occidente, en el siglo XIX como las demás ciencias humanas. Suele atribuirse la paternidad del término a Max Müller (1823-1900), un lingüista y mitólogo alemán, que enseñó en la Universidad de Oxford, fundó la Escuela de la mitología de la naturaleza y escribió el libro *Mitología comparada* (1856). Martín Velasco (1973) califica a esta ciencia de moderna, para marcar la diferencia con el estudio del fenómeno religioso desde el mundo grecorromano hasta el siglo XIX y para ubicarla en el entorno de los métodos propios de las ciencias positivas que trae la Ilustración. Luego añade:

> La aplicación de tales métodos supone lo que se ha llamado la «emancipación de la ciencia de las religiones» de la doble tutela a la que hasta ese momento había sido sometida: la tutela de la filosofía de la religión, con su preocupación predominante por criticar la validez del hecho religioso, y la de la teología, con sus preocupaciones apologéticas de defenderla. El término de ciencia que se aplica al estudio del hecho religioso explica la prevalencia que en él va a tener la descripción de hechos positivos, siguiendo métodos diferentes en sus distintas etapas, pero también indica la tendencia de la mayor parte de sus representantes a explicarlo como un fenómeno cultural más (Gómez Caffarena y Martín Velasco, 1973: 24-25).

Para Martín Velasco, la naciente ciencia de la religión tiene tres presupuestos comunes: la religión es sólo un producto cultural más, al que se despoja de todo el carácter «sobrenatural» que le dan los creyentes; la religión se da en el primer estadio de la historia, calificado de mítico o mágico, al que seguirá el metafísico y el positivo, según el esquema evolutivo de Auguste Comte en su *Filosofía positiva*; y hay cierta obsesión por los orígenes del hecho religioso (1973: 25-26). Las cosas cambian, al ser reemplazado el método positivo por el fenomenológico, que, como se verá al hablar de Eliade en el capítulo II, consiste en hacer un análisis del hecho religioso en todos sus aspectos para llegar a la comprensión de su especificidad irreductible.

No pretendo hacer la historia de la ciencia de la religión que, como toda ciencia, ha pasado por diferentes etapas, que se deben a la aparición de nuevos paradigmas, a la limitación o ampliación de su objeto, a la especialización, etc. Para mi propósito, lo importante es que se puede hablar de una ciencia de la religión, en el sentido expuesto de conjunto de conceptos y teorías elaboradas para describir, explicar y predecir el comportamiento religioso; sin embargo, no es frecuente que los especia-

Editorial Verbo Divino

listas se presenten como científicos de la religión, sino como antropólogos, fenomenólogos, historiadores, sicólogos o sociólogos de la religión, aludiendo a cinco ciencias sectoriales de la religión[3]. Éstas estudian el fenómeno religioso con el objeto específico, el marco teórico y las técnicas y métodos propios de las respectivas disciplinas, aunque comparten teorías y métodos y aunque sean cada vez más conscientes de la necesidad del trabajo interdisciplinar.

Termino este apartado con mi definición de antropología de la religión. Ésta es una rama, tanto de la antropología como de la ciencia de la religión, que describe y explica los sistemas religiosos de las «otras» culturas, es decir, de las culturas diferentes a las del investigador, por medio de las técnicas de investigación más cualitativas, sobre todo la observación participante, y por medio del análisis de los datos con el método comparativo. En la antropología de la religión, como en el resto de la antropología, se puede hablar de una subespecialidad o rama que describe los sistemas religiosos (etnografía religiosa), otra que sistematiza las teorías sobre el funcionamiento de dichos sistemas (etnología religiosa) y otra que recoge el desarrollo diacrónico de los mismos sistemas, para lo cual hay que recurrir en las sociedades tradicionales a la tradición oral (la etnohistoria religiosa).

2. *Definición de la religión*

Definir la religión es tan difícil como definir cualquiera de los campos de la vida humana. Quizás lo sea más, por el valor absoluto que se le da y por las manipulaciones de diverso tipo a que se presta. Una anécdota sobre el significado del «acto religioso» que aclara el último punto. Es la historia del turista que, durante una emergencia de su vuelo aéreo, al oír por el micrófono la voz del capitán que pide un voluntario para dirigir un acto religioso que fomente la tranquilidad colectiva, se levanta de su asiento y se pone a hacer una colecta. Por eso, en mi intento de definir la religión, comienzo con dos clásicas definiciones, la de Durkheim (la religión como hecho social) y la de Geertz (la religión como sistema cultural) y concluyo con una definición propia.

Antes de analizar las dos definiciones clásicas, deseo recordar que definir significa, por su etimología, poner límites o fronteras entre lo que

3. Por ejemplo, en Fraijó (ed.), 1994, 2001², 47-155, hay un interesante apartado sobre la historia de las cinco ciencias de la religión, hecha por cinco estudiosos: historia (Isidro María Sans), fenomenología (Juan Martín Velasco), antropología (Lluís Duch), psicología (Alfredo Fierro) y sociología (José María Mardones).

Material protegido por derechos de autor

es el objeto definido y lo que no lo es. Por otra parte, como dice Van der Leeuw (1933), lo que la ciencia de la religión «llama *objeto* de la religión es, para la religión misma, *sujeto*»:

> El hombre religioso siempre ve aquello de que trata su religión como lo primario, lo causante. Sólo para la reflexión se transforma en objeto de experiencia observada. En la religión, Dios es el agente de la relación con el hombre; la ciencia puede solamente hablar de la actividad del hombre en relación con Dios, pero nada puede decir de la actividad de Dios» (Van der Leeuw, 1964: 13).

La dificultad de definir la religión está no sólo en señalar dónde comienza y dónde termina lo religioso, sino en el empleo de términos cuyo significado está con frecuencia muy ligado a la tradición religiosa donde nacen. Es sabido que los términos pueden tener un significado unívoco, equívoco y análogo y que una definición adecuada exige términos unívocos. Sin embargo, al definir hechos religiosos hay que recurrir muchas veces al uso de términos análogos y dicha analogía se puede expresar de muchas maneras. Pongo un solo caso. Los seres humanos sólo pueden hablar de Dios a partir de los conceptos de su experiencia cultural; así, cuando se dice en muchas tradiciones religiosas que Dios existe y que el hombre existe, el término «existe» no es unívoco, sino análogo, porque Dios existe por sí mismo y no puede dejar de existir, mientras que el hombre existe por Dios y tiene una existencia contingente.

Pero el mayor problema está en el uso de términos en sentido unívoco. Es frecuente, a causa del etnocentrismo, que se da en toda cultura y sobre todo en la occidental por el papel que Occidente ha desempeñado en la historia, que se apliquen de modo unívoco términos occidentales a otras realidades culturales o que se den por supuestos en otras culturas ciertos hechos que se dan en la nuestra. Herrenschmidt señala, al definir la religión en el *Diccionario* de Bonte e Izard, que no hay que dar valor universal a la dicotomía sagrado-profano, ni a la dicotomía alma inmaterial e inmortal-cuerpo material y mortal, y que no hay que considerar a las religiones del libro como sistemas religiosos de referencia, porque, en su opinión, los tres presupuestos son discutibles y se han introducido por influjo del cristianismo. La cita completa es:

> Veremos tres. La primera es un presupuesto de la ciencia de las religiones desde fines del siglo XIX: en todo el mundo y en todas las épocas, los hombres habrían establecido una distinción radical entre dos campos: el de lo *sagrado* —o la relación humana con la trascendencia— y el de lo *profano* —o de la relación inmanente de los hombres entre sí—; mentes

Material protegido por derechos de autor

tan diferentes como É. Durkheim o M. Mauss, R. Otto y M. Eliade están de acuerdo en este punto, lo que no impide que la oposición sagrado/profano nos parezca cada vez menos clara. Un segundo presupuesto concierne a la universalidad de la creencia en un dualismo de la persona, planteando una distinción entre un alma —inmaterial e inmortal— y un cuerpo —material y mortal (según la tradición cristiana, los animales no tienen alma: hablar de un «alma humana» es por lo tanto redundante)—. Si bien la creencia en la existencia de componentes no materiales de la persona está ampliamente atestiguada, la lección de la historia de las religiones es también que estos componentes pueden ser numerosos y substancialmente diferentes, y por ello estar abocados a destinos distintos, de tal manera que el empleo del término «alma» a propósito de ellos no es pertinente. Un tercer presupuesto tiende a hacer —más o menos explícitamente— de las religiones llamadas «del Libro» (Judaísmo, Cristianismo, Islam) los sistemas religiosos de referencia, de la manera que el monoteísmo —la creencia en un dios único— adquiere un estatuto de modelo y el politeísmo —la creencia en varios dioses— de excepción[4].

No es éste el lugar para discutir la validez o no de dichos presupuestos que aparecerán, más de una vez, en la primera parte del libro, pero es útil tener muy presente la observación, si se desea hacer una antropología religiosa realmente comparada. Paso a la definición de Durkheim.

2.1. *La religión como hecho social*

Émile Durkheim (1858-1917), de familia judía alsaciana muy religiosa, es considerado el padre de la sociología francesa. Enseña en la Sorbona y se dedica a estudiar la religión, que se convierte en una clave de su pensamiento. En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) condensa un cuarto de siglo de los estudios religiosos y afirma, a modo de tesis: «Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de sociedad es el alma de la religión» (Durkheim, 1968: 430); no hay duda de que la segunda parte de la frase anuncia la conocida identificación durkheimiana entre religión y sociedad, que olvida que la religión cumple también la función de dar sentido a la vida personal.

En la introducción de *Las formas* propone analizar, sólo por razones de método, la religión más primitiva conocida que, para él, es el totemismo australiano, para descubrir los elementos esenciales de la religión. Comienza diciendo que «no existen, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras dife-

4. P. Bonte y M. Izard (eds.), *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, Akal, 1996, pp. 629-630.

Material protegido por derechos de autor

rentes, a condiciones dadas de la existencia humana» (1968: 8), lo que no impide que se cataloguen jerárquicamente según ciertos criterios (funciones mentales, imágenes, sentimientos, ideas, etc.). Luego presenta su nueva postura sobre el estudio de la religión, que es la de no cómo nace ésta, pues entonces las ciencias sociales se dedicaban a estudiar el origen de las instituciones, sino por qué existe. Así Durkheim quiere «retomar, *pero con condiciones nuevas*, el viejo problema del origen de las religiones». Y prosigue:

> Ciertamente, si por origen se entiende el primer comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica y debe descartarse resueltamente. No hay un instante radical en que la religión haya comenzado a existir [...] Muy otro es el problema que nos planteamos. Lo que querríamos es encontrar un medio de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa (1968: 13).

En el capítulo I Durkheim presenta su definición de religión. Para ello, comienza por excluir las definiciones basadas tanto en lo sobrenatural como en lo divino. Entre las primeras, enumera la de Spencer, para quien la religión es «la creencia en la omnipotencia de algo que supera la inteligencia», y la de Müller, para quien es «un esfuerzo para concebir lo inconcebible, para expresar lo inexpresable, una aspiración hacia el infinito», definiciones que Durkheim rechaza por suponer que la noción de sobrenatural «sólo aparece muy tardíamente en las historia de las religiones; es totalmente extraña no solamente a los pueblos llamados primitivos, sino aun a todos aquellos que no han alcanzado un cierto grado de cultura intelectual» (1968: 31). Entre las segundas, enumera la de Tylor, cuya «definición mínima de religión es la creencia en seres espirituales», y que Durkheim rechaza por suponer que hay religiones donde no existe un ser espiritual o Dios, como en el budismo, que es ateo, porque, preocupado por llegar a la liberación del Nirvana, «se desinteresa de la cuestión de saber si hay dioses o no» (1968: 36). Luego Durkheim define la religión como «un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas e interdictas, creencias que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas» (1968: 49).

Explico la definición en cuatro puntos. Uno, el objeto de la religión son las «cosas sagradas», cuya aceptación es un dato evidente, pues Durkheim dice que «la división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso» (1968: 41). Ambos dominios son heterogéneos, antagónicos y prohibidos, pues «la cosa sagrada es, por excelencia, aque-

Material protegido por derechos de autor

lla que el profano no debe, no puede tocar impunemente» (1968: 44-45). Tres, la religión tiene dos dimensiones básicas, dos «categorías fundamentales», que son «las creencias y los ritos. Las primeras son estado de la opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinado» (1968: 40); por eso, Durkheim, para quien el totemismo es la religión elemental, analiza en el libro segundo y tercero de su obra las creencias y ritos totémicos como forma elemental de religión. Y cuatro, la religión tiene una tercera dimensión, que es la comunitaria; más aún, esta dimensión es la mayor diferencia entre la religión y la magia, que es también un sistema de creencias y prácticas relativas a lo sagrado, pero ellas «no tienen como efecto ligar unos a otros a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, llevando una misma vida. *No existe Iglesia mágica*» (1968: 47).

2.2. *La religión como sistema cultural*

Clifford Geertz (1926), que nace en San Francisco y se doctora en la Universidad de Harvard, es hoy uno de los mejores antropólogos de la religión y tiene un enfoque simbólico. En un artículo clásico (1965)[5], que recoge en *La interpretación de las culturas* (1973), Geertz define la religión como «un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad» (1965: 206).

Como se verá ampliamente en el capítulo III, el tema de la religión como sistema cultural se puede reducir a cuatro puntos. En primer lugar, la religión es, para el creyente, una perspectiva, es decir, una manera de ver la vida y de construir el mundo, por medio de la cual el creyente considera que vive la verdadera realidad. En segundo lugar, tal perspectiva opera por el sistema simbólico de cada religión; pero Geertz considera símbolos no sólo las cosas o los ritos que tienen cierto significado (por ejemplo, el agua como símbolo de limpieza, o la unción con aceite como símbolo de consagración), sino todos los elementos del sistema religioso (sus creencias, sus ritos, su organización y su ética), porque todos contribuyen a interiorizar la perspectiva religiosa en el creyente; una vez interiorizada ésta, el creyente está seguro de ella y como que no puede ver la vida de otra manera. En tercer lugar, los creyentes acep-

5. C. Geertz, «Religion as a Cultural System», en Lessa y Vogt (eds.), 1995, 204-215. La traducción del texto es mía.

Material protegido por derechos de autor

tan su perspectiva religiosa por la autoridad de Dios, aunque el origen de ella varíe según el tipo de religión (tribal, carismática, del libro, sacerdotal...). En cambio, la perspectiva se mantiene por los ritos; por eso, la fe no puede mantenerse si no se celebran ritos religiosos, como una amistad entre dos personas no se conserva si éstas no intercambian, al menos de vez en cuando, gestos de amistad. Y en cuarto lugar, la perspectiva religiosa sirve para hallar sentido a la vida, para convertir en *cosmos* el amenazante *caos* de lo que no se entiende, no se soporta o se considera injusto; más aún, según Geertz, para la mayoría de las religiones la vida es dura y así el sufrimiento, como problema religioso, no es cómo evitarlo, sino cómo soportarlo, pues la respuesta religiosa al caos del mundo «viene a ser siempre la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen en la que el orden del mundo adquiere tal perfil de autenticidad, que es capaz de [...] celebrar las ambigüedades innegables, los enigmas y hasta las paradojas de la experiencia humana» (1965: 211).

Es fácil ver las diferencias de Durkheim y Geertz al definir la religión. Durkheim considera la religión un hecho social, y Geertz, un sistema cultural. Durkheim define la realidad «objetiva» de la religión y mira, desde fuera, los hechos religiosos como «cosas», mientras que Geertz define la realidad «subjetiva» de la religión y mira ésta desde dentro, como parte de la cultura del sujeto. Durkheim presenta y analiza el sistema de símbolos, mientras que Geertz se fija en la acción de los mismos. Durkheim señala tres dimensiones en el hecho religioso (creencias, prácticas y organización), pero no hace explícita la dimensión ética, que está realmente incluida en prácticas, ni habla de la dimensión emotiva, mientras que Geertz señala elementos propios de toda cultura (los estados de ánimo y motivaciones y la concepción global del sentido). Durkheim no se refiere, al menos en el capítulo I, a por qué se aceptan y mantienen las visiones religiosas, mientras que Geertz dice expresamente que se aceptan por la autoridad de la hierofanía y se mantienen por la práctica ritual. Finalmente, la definición de Durkheim se puede aplicar al análisis de cualquier religión, porque es fácil hallar las creencias, los ritos y la organización, mientras la definición de Geertz no hace operativos los estados de ánimo y las motivaciones propios de la perspectiva religiosa, y así hay pocos estudios empíricos de los estados de ánimo y motivaciones inducidos por la religión.

Al fin puedo presentar mi definición de religión, que se apoya mucho en Durkheim y en Geertz. Ésta es un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida. Explico brevemente cada frase:

a) La *religión es un sistema* porque hay interrelación entre las cinco dimensiones del hecho religioso. Por ejemplo, entre creencias y ritos, pudiendo decirse que los ritos dependen de las creencias, pero también lo contrario, que las creencias dependen de los ritos; en efecto, se dice que «nadie reza si no cree», lo cual parece lógico porque nadie trata de comunicarse con un ser superior si no acepta de algún modo su existencia; pero también se dice que «nadie cree si no reza», porque el rito sirve para mantener la creencia, como se vio en Geertz. Existe también interrelación entre creencias y normas éticas, pues si una persona no tiene el comportamiento ético exigido por sus creencias, poco a poco deja de creer en éstas y acaba aceptando como válidas las creencias que corresponden a su comportamiento ético.

b) *Todo sistema religioso tiene cinco dimensiones*: creencias, ritos, formas de organización, normas éticas y sentimientos peculiares, pero no es raro que cada sistema religioso enfatice más una de esas dimensiones, y así hay religiones muy emotivas, como el pentecostalismo, y otras, muy éticas, como los testigos de Jehová. Doy una breve definición de cada dimensión del sistema. Una *creencia* es una proposición que afirma como real la existencia de un ser superior invisible, como creo en Dios, o de un acontecimiento del que no hay evidencia inmediata, como creo que Dios es autor del universo. Un *rito* es un acto simbólico a través del cual los creyentes tratan de comunicarse con los seres superiores, como la plegaria o el acto penitencial. La *organización* es la estructura social de la comunidad religiosa, donde hay distintos roles, como sacerdotes, chamanes y fieles, y distintos grupos, como las cofradías o las comunidades de base. La *ética* es un conjunto de normas, cuyo cumplimiento es exigido por las creencias que se tienen, y así muchas religiones dan valor religioso a las normas de la ética natural, como no matar, o imponen nuevas normas, como no tomar bebidas alcohólicas. Los *sentimientos* son emociones, más o menos institucionalizadas, que suelen tener los creyentes como fruto de sus creencias, como el sentimiento de confianza en los seres superiores o como el gozo y aun el llanto durante la celebración de los ritos.

c) *El objeto de la religión es lo divino*. En este adjetivo se quieren incluir todos los seres que reflejan de algún modo otro orden de realidad y que han sido objeto de adoración religiosa a lo largo de la historia; en este objeto ha habido una enorme diversidad, que va desde la multiplicación de símbolos naturales más abigarrados hasta la total ausencia de formas, nombres y figuras para expresar mejor la trascendencia. Como se verá en el capítulo III, los evolucionistas trazaron detallados esquemas evolutivos desde las creencias propias de los pueblos salvajes hasta el monoteísmo judeocristiano de los pueblos civilizados, pero tales esque-

Material protegido por derechos de autor

mas fueron rechazados por falta de pruebas; en cambio, los fenomenólogos se han dedicado a presentar la diversidad de lo divino. Así, Martín Velasco (en Gómez Caffarena y Martín Velasco, 1973: 187-274) habla de la configuración de lo divino en la historia de las religiones y distingue seis tipos: el Dios supremo de pueblos primitivos, el politeísmo, el dualismo, el monismo panenteísta, la negación religiosa de lo divino, y el monoteísmo profético del Dios único, como se verá en el apartado siguiente. Por su parte, Van der Leeuw hace una exposición más amplia de categorías de lo divino, la que es importante para el análisis de lo divino en las tradiciones religiosas más diversas[6].

d) La religión *da un sentido trascendente de la vida*. La vida de los seres humanos se sitúa en una realidad espacio-temporal (inmanencia) y se abre a otra realidad extramundana (trascendencia). Ésta consiste en traspasar o ir más allá de los límites de la realidad espacio-temporal y entrar en contacto con otra realidad, que es considerada superior, de otro orden y aun la verdadera realidad por llenar los anhelos del ser humano. Así, la vida ultraterrena es una forma de trascendencia, pues permite, al hombre que cruza la frontera de la muerte, seguir viviendo y participar del mundo divino; pero el hombre religioso suele considerar trascendente también todo contacto más allá de sí mismo con lo divino, aunque todavía no se haya cruzado la frontera de la muerte, y así debe ser considerada religiosa la actitud de ciertos católicos populares que dicen recibir favores de Dios y de los santos, aunque crean que todo se termina con la muerte.

3. *Dimensiones del sistema religioso*

Al hablar de cinco dimensiones del sistema religioso (creencia, rito, organización comunitaria, ética y emoción), no hay que olvidar que éstas no tienen siempre la misma importancia y así puede hablarse de religiones más fiduciales, más rituales, más organizadas, más éticas o más emo-

6. Basta recordar los veintiún apartados de la primera parte del libro sobre el objeto de la religión: 1. Poder; 2. Poder teorizado; 3. Cosa y poder; 4. Potencia. Temor. Tabú; 5. El medio ambiente sagrado. Piedra y árbol sagrados; 6. El medio ambiente sagrado. Agua y fuego sagrados; 7. El mundo superior sagrado; 8. El mundo circundante sagrado. Los animales; 9. Voluntad y figura; 10. La figura de la madre; 11. Poder. Voluntad. Salvación; 12 El salvador; 13. Poder y voluntad en el hombre. El rey; 14. El poder de los muertos; 15. La figura horrible. La mala voluntad: demonios; 16. La figura extraordinaria del poder: los ángeles; 17. Poder y voluntad conformados en el nombre; 18. El trasmundo sagrado. Poder y voluntad en el trasfondo; 19. Poderes; 20. El padre; 21. Lo poderoso a secas (1964: 13-181).

Editorial protegido por derechos de autor

tivas, según la dimensión del sistema que se enfatice. Además, tampoco debe olvidarse lo dicho, que es muy peligroso, al describir un sistema religioso, utilizar sin la debida cautela categorías provenientes de otro sistema religioso. No voy a exponer ampliamente el contenido de los cinco elementos, que se aclarará, tanto en varios capítulos teóricos de la primera parte como en las etnografías religiosas de la segunda, y me limito a desarrollar más extensamente las creencias o modos de configurar lo divino, para referirme luego más brevemente a las otras cuatro dimensiones del sistema religioso.

3.1. *Creencias sobre lo divino*

El hombre religioso cree en seres superiores o divinos, que constituyen su panteón, palabra que significa etimológicamente todos los dioses, y cree en acontecimientos donde actúan dichos seres según la tradición mítica. Para referirme a los seres divinos, retomo los seis tipos de Martín Velasco y hago una exposición de cada uno[7]. En primer lugar, *el Dios supremo de los pueblos primitivos*; sobre éste se puede distinguir, a partir de datos etnológicos, entre su existencia, su estructura y su carácter religioso. La existencia de tal ser supremo fue defendida por el antropólogo inglés Andrew Lang, contra la hipótesis opuesta de Tylor, en *The Making of Religion* (1898) y, sobre todo, por el antropólogo austriaco Wilhelm Schmidt, que habla de un monoteísmo originario, como se verá en el capítulo IV, y que es hoy aceptada casi unánimemente. Así, Eliade sostiene:

> Dejemos por el momento en suspenso este problema del monoteísmo originario. Sobre lo que no caben dudas es sobre la casi universalidad de las creencias en un Ser divino celeste, creador del Universo y que garantiza la fecundidad de la tierra (gracias a la lluvia que derrama). Esos Seres están dotados de una presciencia y una sabiduría infinitas; fueron ellos quienes, durante su breve estancia en la tierra, instauraron las leyes morales y, muchas veces, los rituales del clan; velan por el cumplimiento de las leyes y el rayo aniquila a quien las infringe (Eliade, 1954: 51).

Según Martín Velasco, toda la unanimidad que hay sobre la existencia del dios supremo se diluye frente a su estructura, que oscila entre el

7. Pueden consultarse también Vicente Hernández Catalá, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid, BAC, 1972; Esquerda Bifet, 1994; Cencillo, 1998; Vallés, 1987. Los tres primeros libros son buenas síntesis del tema y el último, menos científico y más testimonial, recoge la visión personal del autor como misionero católico ante los distintos rostros de Dios en la India.

Material protegido por derechos de autor

monoteísmo de Schmidt y cierto deísmo o Dios supremo ocioso, de que habla Van der Leeuw, quien, como se vio en la nota 6, utiliza la categoría *poder y voluntad en el trasfondo* en estos términos:

> El dios en quien, admirados, volvimos a encontrar las propias ideas aclaradas ya, y otras veces saludamos, jubilosamente, al dios uno de la revelación original, aunque, como señaló Söderblom, más bien podía encontrársele en el deismo del siglo XVIII, este dios es un dios que permanece en el trasfondo, su superioridad y su alejamiento del mundo pertenecen al antecendente pasivo, sólo citado en ocasiones (1964: 159-160).

Luego Van der Leeuw señala dos notas de este dios supremo: una, que no es el dios de la naturaleza, y otra, que está muy vinculado al orden moral, aunque dicho ser supremo «no se mezcla en los asuntos del hombre. Es la contraposición exacta del Yavé israelita, el dios que lucha» (1964: 161). Finalmente, el carácter religioso de ese dios supremo se manifiesta en los atributos que se le confieren, como bondad y omnisciencia, y en los títulos que se le dan, como señor y padre.

En segundo lugar, el *politeísmo*. Éste no es producto de la evolución, ni de la degeneración, aunque haya habido casos de ambos procesos entre las religiones politeístas; además, es un fenómeno histórico reciente, y más propio de civilizaciones de estructura compleja (escritura, división del trabajo, poder económico, etc.). No son politeístas todas las religiones con intermediarios, sino aquellas que atribuyan a éstos carácter divino; además, el politeísmo no es producto de la simple divinización de las fuerzas de la naturaleza, como decían los evolucionistas, porque se atribuye a los dioses verdadera trascendencia. Como observa Martín Velasco:

> En los diferentes politeísmos existen dioses del día y de la noche, del cielo, del mar y de la tierra, de las diferentes etapas de la vida y de sus principales acciones, hasta llegar en algunos casos a «dioses especiales» o «dioses del instante» para cada función de una actividad determinada, lo cual lleva a los romanos, en el «deseo frenético de tener muchos dioses», que San Agustín les reprocha, a concebir tantos dioses como fases comporta el trabajo de la agricultura, desde la preparación de la tierra hasta la recolección de la cosecha, aunque tal vez estos «dioses especiales» no son en muchos casos más que epítetos cúlticos de una misma divinidad (1973: 203).

En tercer lugar, el *dualismo*. Admite dos principios, uno bueno y otro malo, aunque al segundo no suele recibir culto estricto; por eso, la divinidad como realidad primordial, suma y más o menos personal, no es considerada el único origen y dueño del mundo y del hombre, cualquie-

Material protegido por derechos de autor

ra que sea la explicación que se dé sobre el antagonista. El más antiguo representante del dualismo religioso es Zaratustra (para los griegos, Zoroastro), profeta del siglo VII a.C. del antiguo Irán, que predicó una religión monoteísta, por revelación del «Sabio Señor» Aura Mazda (y así esa religión se conoce también como mazdeísmo); junto a Aura Mazda, se admiten dos espíritus gemelos, Amesha Spenta y Ahra Manyu, que personifican el bien y el mal y se disputan el dominio del mundo. Otra forma de dualismo es el maniqueísmo, fundada por Mani, profeta babilonio del siglo III d.C., quien, tras un largo itinerario religioso, en el que no falta una revelación, organiza un religión universal, recogida en siete libros canónicos, con elementos religiosos de Zoroastro, de Buda y de Jesús. Aunque el dualismo no sea hoy importante en la oferta religiosa, lo es su influjo a través de la gnosis maniquea[8].

En cuarto lugar, el *monismo panenteísta*. Las muchas representaciones de lo divino, que aparecen en el politeísmo, han llevado a reducir la multiplicidad por dos caminos: afirmar un Dios supremo dentro del panteón, o aceptar una realidad única que abarca todo lo que existe. Un ejemplo de monismo es el hinduismo, que tiene, en su forma védica primitiva, muchas figuras divinas, aunque según el *Rig-Veda* «Se le llama Indra, Mitra, Varuna y Agni y también Pájaro del cielo. A lo que es uno le llaman de muchos modos los sacerdotes: le llaman Agni, Yama, Matarisvan»[9]. Pero el monismo no es un simple panteísmo, donde no hay distinción entre el Dios absoluto y todo lo demás, sino más bien un *pan-en-teísmo*, porque Dios encierra en sí lo absoluto y todo lo demás y así puede decirse que todo-está-en-Dios. Para Martín Velasco, el monismo religioso se caracteriza «por una forma de vivir la relación religiosa que podemos llamar mística, dando a este término el sentido de abandono de la propia singularidad, de abatimiento de la propia persona, de disolución de la subjetividad en el absoluto y por una forma de representación de esa realidad que

8. En su artículo «Maniqueísmo», en F. Kŏnig (ed.), *Diccionario de las religiones* (Barcelona, Herder, 1964, dice Puech: «En realidad, el maniqueísmo es una gnosis, una especie aparte y particularmente interesante del gnosticismo. Según la gnosis maniquea, el hombre y el mundo son malos porque están formados por una mezcla anormal de espíritu y de materia, de bien y de mal, de luz y de tinieblas. Por consiguiente, la salvación exige una radical separación de ambas sustancias para devolverlas a su estado primitivo. La evolución del mito, que constituye la base de la llamada ciencia de Mani, se puede ordenar en tres fases: una fase primera y ya pasada en las que las dos sustancias estaban perfectamente separadas, un tiempo intermedio o presente en el que produce y se perpetúa la mezcla, y un tiempo futuro y final en el que se va a restablecer la separación primitiva. Pertenecer al maniqueísmo no significa, pues, otra cosa que profesar esta doctrina de los dos principios y de los tres tiempos o momentos» (1964: 846-847).

9. *Rig-Veda*, I, 164, 46, cit. por Martín Velasco, en Gómez Caffarena y Martín Velasco, 1973: 216.

Material protegido por derechos de autor

supera toda determinación de la misma —teología y simbología radicalmente negativas— y termina por identificarla con la totalidad de lo que existe» (en Gómez Caffarena y Martín Velasco, 1973: 214).

En quinto lugar, la *negación religiosa de lo divino*, cuyo mejor ejemplo es el budismo. Éste no ha sido interpretado de modo correcto por no pocos estudiosos de la religión. Por ejemplo, Durkheim (1912) califica, como ya se vio, el budismo de «ateo en el sentido que se desinteresa de la cuestión de saber si hay dioses o no»; con todo recojo la síntesis que hace de las «cuatro nobles verdades» en estos términos:

> La primera postula la existencia del dolor ligado al perpetuo transcurrir de las cosas; la segunda muestra en el deseo la causa del dolor; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio para suprimir el dolor; la cuarta enumera las tres etapas por las cuales hay que pasar para llegar a esta supresión: la rectitud, la meditación y al fin la sabiduría, la plena posesión de la doctrina. Atravesadas estas tres etapas, se llega al término del camino, a la salvación, a la liberación por el Nirvana (1968: 36).

Por su parte, Schmidt, después de definir la religión como el «conocimiento y sentimiento de dependencia de uno o varios poderes personales extramundanos con los que entra el hombre en mutua relación», concluye que «el primitivo budismo, en cuanto que no reconoce ningún dios personal, no puede ser considerado como religión, sino como filosofía», si bien añade que «el budismo posterior, donde quiera que ha llegado a ser religión popular, ha dejado penetrar libremente en su amplio sistema, por millares de puertas falsas, innumerables dioses personales» (Schmidt, 1947: 20). Los modernos fenomenólogos tienen del budismo una visión más positiva. Martín Velasco dice:

> Puede no haber en el budismo la figura de un Dios [...] que salve, pero la existencia en él de una salvación perfecta, concebida como el estado definitivo y el término de la existencia, debe llevar al hombre a la búsqueda de esa salvación a través del transcendimiento de su propia vida (Gómez Caffarena y Martín Velasco, 1973: 239).

Más aún, poco después se pregunta sobre «el valor religioso de esa negativa del budismo a dar al Misterio cualquier tipo de representación»; en efecto, para expresar un misterio inmenso, fallan los conceptos y las palabras y en ese sentido hay quienes piensan que lo mejor es el silencio, aunque otros sigan diciendo su palabra, basada en la analogía del ser. Por su parte, Jesús López-Gay, después de dar su propia visión de las cuatro nobles verdades, pregunta si se puede hablar del budismo como religión, para responder:

Material protegido por derechos de

> Creemos que sí, porque, ante el hombre convertido en problema, señala una meta de salvación y enseña un camino para alcanzarla. Es verdad que el budista se niega a recurrir en ese camino a un Dios trascendente, al que tampoco quiere encontrar en la meta. ¿Qué pensar de su silencio ante Dios? El tema religioso en el budismo no nace como una respuesta a Otro, una fe, sino como una respuesta ante el hombre, hundido en una existencia paradójica. Después no se desarrolla explícitamente a partir de las relaciones entre Dios y el hombre. El silencio, y aun la negación a veces, de un Dios creador, absoluto, hay que encuadrarlo dentro del momento histórico en que se formó y creció el budismo. Su actitud es, en parte, una reacción contra tantas y tan complicadas concepciones particulares del absoluto [...]. Esta negación de una particular concepción de Dios no hay que interpretarla como una negación radical del absoluto. De hecho, muchas escuelas budistas admiten ese absoluto (López-Gay, 1974: 20).

Y, en sexto lugar, el *monoteísmo profético*. Para Martín Velasco, puede hablarse de dos monoteísmos: el que afirma un solo Dios sin una oposición necesaria a otras imágenes divinas, que se ha dado en muchas religiones de la tierra, y el que afirma un Dios único, que conlleva la negación expresa de todos los demás, que se ha dado sólo en el Oriente Medio en religiones proféticas, como la de Zaratustra (si se prescinde del dualisno señalado), la de Israel y la del Islam, que se denomina, por eso, profético. El monoteísmo profético consiste no sólo en *la unicidad de dios*, que, según Van der Leeuw, «no es una negación de la pluralidad sino una apasionada afirmación de su extrema grandeza» (1964: 175), sino que también, como observa Martín Velasco, consiste en lo siguiente:

> [...] condensar la absoluta soberanía del Dios único en una representación única del mismo para reconocer en ella a ese Dios. Pero, ¿cómo debe ser esa representación para que, por una parte, no traicione a la Trascendencia absoluta y, por otra, la haga término de reconocimiento y de confianza del hombre? En primer lugar, para que esa representación no constituya un obstáculo a la Trascendencia, tiene que ser constantemente superada en una permanente referencia más allá de ella misma. Y esto lo consigue el creyente monoteísta condensando su representación de lo divino en un *nombre propio* que no dice nada sobre ese Dios, que no representa lo que Dios es, pero en el que Dios mismo se hace presente al hacerse invocable por el hombre. El monoteísmo consiste, pues, en algo tan sublimemente simple como reconocer al propio Dios, es decir, al Dios al que se invoca, como único Dios o, invirtiendo la fórmula, en invocar, en dirigirse personalmente a la Trascendencia perfectamente reconocida como tal, atribuyéndole un nombre propio» (Gómez Caffarena y Martín Velasco, 1973: 256).

Material protegido por derechos de autor

Luego Martín Velasco añade que ambos aspectos del monoteísmo profético —reconocer al único Dios en la invocación al Dios propio— se han dado en la historia en orden inverso, pues, como lo prueba la historia de Israel, éste comienza por invocar al propio Dios y, tras un largo itinerario religioso, interpreta «desde ese Dios su propia historia y la historia de los demás pueblos e incluso los acontecimientos, haciendo que todo dependiera de su propio Dios y confesándolo así como Dios universal y único de forma refleja, consciente y expresa» (1973: 257), tema que Martín Velasco desarrolla en una apretada síntesis de la historia de Israel.

En muchas religiones hay, además de dioses, otros espíritus o intermediarios, que han sido creados por los dioses y así tienen un rango inferior a ellos, y que ejercen distintas funciones entre los dioses y los seres humanos, como proteger a éstos en las actividades o etapas de la vida, o, en caso de que quebranten la ética grupal, castigarlos. Entre los intermediarios suele haber también seres humanos que alcanzaron tal poder, al pasar con éxito pruebas en la vida terrena. Ciertamente no es fácil hacer una clasificación válida de la abigarrada multitud de espíritus que tiene el panteón de muchos pueblos.

No puedo cerrar el tema de las creencias sin referirme a sus formulaciones que son, para Martín Velasco, «el mito [...], las profesiones de fe, convertidas en fórmulas o dogmas, y la teología». Para dicho autor, «actualmente, si se excluyen los escasos restos de interpretación «racionalista» o «positivista» del mito, nadie niega la estrecha conexión de este fenómeno con el mundo religioso» (1973: 139), como se verá en el capítulo V. Otra formulación es la doctrina religiosa, que, a diferencia del mito, tiene un «mayor grado de abstracción y de elaboración de los conceptos que utiliza» y cuyos primeros elementos se hallan «en las fórmulas cúlticas, por las que el hombre religioso trata de alabar y adorar a la divinidad, y en las fórmulas espontáneas de su confesión de fe» (1974: 140-141). Pero hay autores que sostienen que tal doctrina religiosa más abstracta y elaborada no aparece en las religiones primitivas, pues el mito, narrado en la celebración ritual, cumple también esa función doctrinal. Con mayor fuerza se rechaza que haya una verdadera teología en las religiones primitivas; es claro que, si se entiende por teología la reflexión sobre la revelación contendida en un libro sagrado, hecha a partir de una filosofía escrita y sistemática, muchas religiones primitivas no tienen teología; pero si ésta es la reflexión sobre la tradición mítica y la experiencia religiosa de un pueblo, hecha por especialistas en distintos contextos, como la celebración grupal o familiar, todas las religiones tienen teología[10].

10. Con este presupuesto se han organizado en América Latina varias reuniones sobre cómo los pueblos indios reflexionan sobre su fe. Puede consultarse CENAMI, 1991 y 1994.

3.2. *Las otras dimensiones del sistema*

La dimensión *ritual* se retomará en el capítulo V, donde presentaré una amplia definición y haré una exposición crítica de algunas teorías etnológicas sobre el rito. Ahora me limito a definirlo como un modo de comunicarse con lo divino, cuyas formas más importantes son la *oración* y el *sacrificio*. La primera es el diálogo con los seres superiores en los que se cree, y tiene muchas formas, en las que, según Martín Velasco, «se expresan inmediatamente su imagen de Dios, la calidad de la relación religiosa, los componentes emocionales que acompañan su realización, las formas de acción ética que se derivan de esa relación [...]. La oración es el "fenómeno originario" de la vida religiosa» (1973: 155). Por su parte, el sacrificio es ofrecer algo a los seres superiores como forma de reconocimiento, y tiene también muchas formas.

La oración y el sacrificio se dan en la celebración de los ritos, que pueden clasificarse por su carácter público o privado, periódico y no periódico, y sobre todo por su finalidad. Así, hay *ritos de iniciación*, en los que el neófito recibe de modo formal la socialización en el grupo religioso; *ritos de paso*, que marcan las etapas del itinerario religioso del miembro del grupo y que suelen referirse al nacimiento, la pubertad, la edad adulta y la muerte; *ritos festivos*, que conmemoran los grandes acontecimientos religiosos; *ritos penitenciales*, cuya meta es obtener el perdón por las transgresiones rituales o éticas, y reinsertar a los culpables en la comunidad; *ritos de peregrinación*, cuyo fin es visitar, de ordinario a pie y de modo más o menos ritualizado y organizado, lugares hierofánicos para solicitar gracias especiales o cumplir promesas; *ritos curativos*, cuyo objetivo es recuperar la salud somática o anímica por la actuación de seres divinos; *ritos de éxtasis*, cuya meta es ponerse en contacto inmediato con la divinidad o ser poseído de algún modo por ella, saliendo de la realidad cotidiana, etc.

La dimensión *comunitaria* es esencial a la religión. Por eso, sin caer en el reduccionismo sociológico de Durkheim que analizaré en el capítulo II, puede decirse con Martín Velasco que las afirmaciones de «etnólogos e historiadores de la religión sobre la condición social del hecho religioso son prácticamente unánimes»:

> Es indudable que puede existir, y de hecho ha existido, no sólo entre las sociedades muy diferenciadas, sino incluso entre las poblaciones primitivas, una experiencia religiosa de carácter individual. Pero al menos en las comunidades primitivas, y en parte también en las culturas antiguas con una vivencia personal que no coincide exactamente con la vigente en nuestra cultura occidental moderna, puede muy bien afirmarse con Marett que «primaria e inmediatamente el sujeto y, por así decirlo, el poseedor de la

Material protegido por derechos de autor

experiencia religiosa es la comunidad religiosa y no el individuo» (1974: 149-150).

Una comunidad, como toda estructura social, se reduce a grupos y roles. Muchas religiones aceptan entre sus miembros una fraternidad básica, que se funda en la imagen de la divinidad como padre y creador de todos; y otras, como la cristiana, hablan de «pueblo sacerdotal» que supera la dicotomía entre sacerdote y pueblo, donde éste debe acudir a aquél para acceder a la divinidad. A pesar de estos datos, en las religiones suele haber *diferentes roles*, basados en la división del trabajo para la satisfacción de las necesidades del grupo, y *diferentes grupos*, basados en la especialización o en el nivel de compromiso.

Dos roles frecuentes son el *sacerdote* y el *chamán*. Éstos han tenido ritos de iniciación y períodos de formación, son aceptados en su comunidad por su función, se definen por sus deberes y derechos, y son figuras de algún modo contrapuestas, pues el desempeño del sacerdote es más institucional, y el chamán, más carismático. Por su parte, los *grupos* se caracterizan por su finalidad específica y por el conjunto de deberes y derechos que se expresan en ritos también específicos. Son ejemplos de grupos, en el catolicismo, las cofradías para rendir culto a determinada imagen y los institutos de vida consagrada, que tienen un compromiso mayor. Pero todos los miembros de una religión, como los de otro grupo social, tienen un *sentido de pertenencia*, que es la vinculación psico-social de un miembro a su grupo religioso[11]. Se caracteriza por la interacción con el grupo (como la práctica regular y el compromiso en sus actividades), por la aceptación de los valores y normas del grupo, por la identificación del miembro con el grupo y por la acogida del miembro por el grupo; la vinculación psico-social está influida por la variable de que la religión en cuestión sea única o mayoritaria en la respectiva sociedad, pues en tal caso la pertenencia religiosa se confunde con la social.

La dimensión *ética* será expuesta con amplitud en el capítulo VII, donde se reivindicará su presencia en religiones primitivas. Martín Velasco señala como rasgo del comportamiento religioso «el servicio a la divinidad» y lo describe como «la acción humana no cúltica en cuanto determinada por la presencia del Misterio y valorada por su relación con él», puesto que «la historia de las religiones obliga a afirmar que "la adoración de lo sagrado está ligada con la obligación del bien moral"» (1974: 145), lo cual no supone que no se pueda distinguir lo religioso de lo ético, e incluso que lo ético no pueda legitimarse al margen de lo reli-

11. Puede consultarse Carrier, 1965.

Material protegido por derechos de autor

gioso. Finalmente, la dimensión *emotiva* también se manifiesta en la mayoría de los sistemas religiosos; para Martín Velasco, una de las formas más propias de esta dimensión emocional «consiste en la intensidad emotiva con que el sujeto se ve afectado [...] y que se traduce en ese estado de ánimo especialmente religioso en su origen que llamamos entusiasmo» (1974: 148). Pero este punto será retomado y estudiado a fondo en el capítulo VI.

Material protegido por derechos de autor

II

REDUCCIONISMO Y ESPECIFICIDAD DE LA RELIGIÓN

Un punto importante de la religión es su especificidad, que la distingue de otros aspectos de la cultura y que se expresa por el significado que la religión tiene. Como se vio, la religión es un sistema peculiar de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas sobre lo «divino», que sirve para dar sentido trascendente a la vida. Pero como la religión satisface también otras necesidades (económicas, psicológicas o sociológicas), hay estudiosos que afirman que la religión sólo satisface estas necesidades e incurren así en tres reduccionismos: económico (Marx), psicológico (Freud) y sociológico (Durkheim). Para estos autores, la religión sería —dicho de un modo burdo—, en último término, producto del hambre, del miedo o de la costumbre, respectivamente. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos juzgan que la religión es un fenómeno social específico e irreductible, que sirve para dar un sentido trascendente a la vida. Un buen representante de esta posición es Mircea Eliade. Paso a presentar la posición de los tres «maestros de la sospecha» sobre la religión (Marx, Freud y Durkheim), para terminar con la de Eliade.

1. *El reduccionismo económico de Marx*

Sobre este tema hay una gran bibliografía[1]. Es sabido que las obras más conocidas de Karl Marx (1818-1883) sobre la religión son las filosóficas

1. Assmann y Mate (eds.), 1979; S. Cevallos, *Exposición esquemática del pensamiento de Marx*, Quito, Universidad Católica, 1981; G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporá-*

Material protegido por derechos de autor

y fueron escritas por el Marx joven antes del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848); en ellas Marx afirma que la religión es una forma de alienación, es decir, una falsa conciencia por la cual el ser humano se enajena o sale de sí mismo. Las demás obras de Marx no tratan el tema religioso o se limitan a repetir lo dicho en las primeras, aunque un capítulo de *El capital* (1865) sobre el fetichismo de la mercancía compara a ésta con la conciencia religiosa[2].

Para entender mejor el pensamiento religioso de Marx, comienzo con algunos datos de su vida. Küng (1979) observa: «Judío de nacimiento, cristiano de educación y ateo de formación, éstas son las tres fases del desarrollo del joven Karl Marx» (1979: 307). Marx nace en una familia judía de Tréveris (Alemania) en plena restauración política, cuando la «Santa Alianza», encabezada por Prusia, Austria y Rusia, trataba de reprimir las libertades que se habían conquistado en la Revolución francesa; para liberarse de su marginalidad social como judío, el padre de Marx, un abogado de éxito, cuyo hermano era el gran rabino de Tréveris, se «convierte» a la religión oficial luterana y, poco después, lo hace el resto de la familia. Marx realiza sus estudios superiores primero en Bonn y luego en Berlín, en el círculo de los jóvenes hegelianos, donde se vuelve ateo, rechazando el idealismo de Hegel bajo el influjo del teólogo que acabó haciendo filosofía materislista Ludwig Feuerbach (1804-1872). Éste escribió *Crítica de la filosofía hegeliana* (1839) y *La esencia del cristianismo* (1841) y sostenía la tesis de que Dios es una simple proyección del hombre.

1.1. *El pensamiento de Marx sobre la religión*

Parto de la certera síntesis de Cottier en Girardi (1970: 101):

neo II, Madrid, Cristiandad, 1971, tomo II, *El ateísmo en la filosofía contemporánea: corrientes y pensadores*, cap. V, «Ateísmo y marxismo», pp. 101-125, con tres secciones de G. M. Cottier; Küng, 1979, sección III, II: «¿Dios un consuelo interesado? Karl Marx», pp. 305-364; Nguyen Ngoc Vu, *Ideología y religión según Marx y Engels*, Santander, Sal Terrae, 1978; y Lucas, 1990: 111-164.

2. La teoría del fetichismo de la mercancía se basa en que ésta se reviste de un carácter enigmático y repite el esquema de la alienación. En el primer tomo de *El capital* Marx escribe: «Es sólo una determinada relación social de los hombres entre sí la que aquí reviste con respecto a ellos la forma fantástica de una relación de las cosas entre sí. Para encontrar una analogía de este fenómeno, es preciso buscarla en la región nebulosa del mundo religioso. Allí los productos del cerebro humano tienen el aspecto de seres independientes, dotados de cuerpos particulares, en comunicación con los hombres y entre sí mismos. Lo mismo acontece con los productos de la mano del hombre en el mundo comercial» (en Cottier, 1970: 114).

Material protegido por derechos de autor

> Marx plantea el problema del ateísmo desde el ángulo de la alienación religiosa. Así el ateísmo aparece, a primera vista, como función de una antropología y de una ética: una vez declarado lo que es el hombre, lo que constituye su felicidad y el camino que conduce a ella, se rechazan como nocivas y contrarias a esta declaración un conjunto de actividades, comportamientos y «representaciones» que se resumen en la «religión». Se hablará, pues, de ésta únicamente para hacer, según la expresión de Feuerbach, «psicopatología» y, puesto que toda crítica es práctica, para acelerar su desaparición. Se añadirá incluso que el ateísmo teórico, correlato antitético del teísmo, será «superado» un día: el falso problema de Dios, con su negación provisionalmente necesaria, dejará de plantearse un día. Así se presenta, esquemáticamente, la tendencia explícita de Marx con respecto al problema de Dios.

Pero esta tendencia explícita, ¿sobre qué presupuestos descansa? Pueden reducirse a los cuatro siguientes:

1) *El ser humano, por ser autónomo, es una realidad inmanente.* Es decir, el hombre, tanto en su dimensión individual como colectiva, tiene toda su razón de ser en el mundo, sin que tenga necesidad de ninguna apertura al «más allá» de su horizonte terreno, pues el hombre es la esencia más alta o como el ser supremo del hombre. En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) Marx escribe:

> Ser radical es atacar el problema por su raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y en consecuencia de su energía práctica, consiste en que parte de la decidida abolición *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable (1979: 100).

2) *La negación de la trascendencia.* Si el hombre es una realidad inmanente, no puede aceptar ninguna forma de trascendencia o de explicación fuera de sí. La autonomía del hombre exige, por una parte, que éste dicte las leyes de la ética a base de la razón y no de preceptos divinos, pues, como comenta Marx al referirse a las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el escepticismo* (1795) de Schelling, «si dais por supuesta la existencia de un Dios objetivo, ¿cómo podéis hablar de leyes que la razón saca de sí misma, puesto que no puede atribuirse la autonomía sino a un ser absolutamente libre» (en Cottier, 1970: 103). Por otra parte, la autonomía del hombre exige que él reciba la vida no de un Dios creador, sino de sí mismo, como dice Marx en un manuscrito de 1844:

Material protegido por derechos de autor

> Un ser no es dueño de sí mismo, sino cuando se debe a sí mismo su existencia. Un hombre que vive por la gracia de otro se considera como un ser dependiente. Pero uno vive completamente de la gracia de otro cuando le debe, no sólo el mantenimiento de la vida, sino además la creación de la vida [...] La *creación* es, por tanto, una representación muy difícil de arrancar de la conciencia del pueblo; éste no sabe *concebir* que la naturaleza y el hombre pueden subsistir por sí mismos, porque eso está contra todos los datos inmediatos de la vida práctica (en Cottier, 1970: 105).

Para Marx, la naturaleza subsiste por sí misma, como lo prueba la moderna ciencia de la formación de la tierra (geogonía), y el hombre también, porque se reproduce a sí mismo como ser genérico; además, la pregunta sobre el primer origen de la naturaleza y del hombre es una falsa pregunta, en la medida en que dichas realidades, para Marx, contra toda la lógica de la duda metódica, son evidentes, y así escribe en el mismo manuscrito:

> Cuando preguntas sobre la creación del hombre y de la naturaleza, con ello haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Preguntas sobre ellos *como si no existieran* y, sin embargo, quieres que yo te los pruebe como *existentes*. Entonces digo: renuncia a tu abstracción y renunciarás de golpe a tu pregunta; si quieres mantenerte en tu abstracción, entonces sé consecuente, y si, pensando al hombre y a la naturaleza *como si no existieran*, te piensas a ti, entonces piénsate a ti mismo como no existente, a ti, que no obstante, eres también naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, porque desde el momento en que piensas y preguntas, tu *abstracción* del ser y de la naturaleza no tienen ningún sentido. ¿O es que eres tan egoísta que piensas todo como nada y quieres para ti el ser? (en Cottier, 1970: 106).

3) *La alienación religiosa*. Cottier concluye diciendo que, según Marx, «el hombre quiere ser *causa sui*. Esta voluntad de inmanencia constituye el eje principal del ateísmo de Marx. Partiendo de ella se explica la teoría de la alienación» (1970: 106). El texto más repetido de Marx sobre la religión como opio del pueblo es quizás este fragmento de su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844):

> El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; no la religión hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre *es el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo

Material protegido por derechos de autor

invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque *la esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por tanto, en forma mediata, la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religiones el *aroma espiritual*.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real, y, por otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por lo tanto, en *embrión*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad* (Assmann y Mate, 1979: 93-94).

4) *La alienación religiosa depende de la económica*. Para Marx, «la alienación religiosa como tal no tiene lugar más que en la esfera de la conciencia, de la interioridad humana, pero la alienación económica es la de la vida real» (Cottier, 1970: 112); pero la alienación religiosa depende de la económica y, por eso, desaparece con ésta. En 1842 Marx escribía a Arnold Ruge (1802-1880), uno de los jóvenes hegelianos de sus años de Berlín y más tarde su coeditor de los *Anales franco-alemanes*: «la religión, viniendo de la tierra y no del cielo, no tiene en sí misma ningún contenido y se disuelve en el momento en que se hace desaparecer la realidad absurda de la que ella es la teoría». Pero en *La ideología alemana* (1845-1846) expone ampliamente su tesis de que las ideas, y entre ellas las religiosas, dependen de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción:

> La producción de ideas, de representaciones y de la conciencia está, desde un principio, directamente ligada a la actividad material y al intercambio material de los hombres. Esa producción es el lenguaje de la vida real. La producción de las ideas, del pensamiento de los hombres, de su comunicación espiritual, aparece aquí como emanación de su condición material. Lo mismo rige para la producción intelectual representada en el lenguaje de la política, las leyes, la moral, la religión, la metafísica, etc., de un pueblo. Los productores de las ideas, de las nociones, etc., son hombres, pero hombres reales y activos, tales como están condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y por las relaciones correspondientes a esas fuerzas productivas hasta su forma más remota (Assmann y Mate, 1974: 164).

Resumo la visión marxiana de la religión en cinco puntos: 1) El hombre, para ser autónomo, debe ser radicalmente inmanente y hallar

Material protegido por derechos de autor

la razón de todo en sí. 2) La inmanencia humana exige que el hombre halle en sí, y no en Dios, la razón última de su existencia y de su ética. 3) La religión, al hablar de trascendencia, pone el origen de la vida y de la moral en Dios, y así saca al hombre de su realidad inmanente y lo enajena; en esto consiste la alienación religiosa. 4) Ésta se da sólo en la conciencia del hombre, mientras que en la vida se da la alienación económica, que consiste en que el trabajador es despojado de algo de sí (la «plusvalía») por el capitalista, por ser dueño de los medios de producción; pero como la alienación religiosa depende de la económica, sólo terminará cuando desaparezca ésta por la revolución. 5) La visión religiosa de Marx se puede calificar así de reduccionismo económico, porque la clave para superar el sistema de explotación es la economía; pero la verdadera razón del ateísmo marxiano es filosófica, pues Marx piensa que el ser humano no puede ser autónomo si no se crea y se da leyes a sí mismo.

1.2. *Juicio sobre la teoría marxiana de la religión*

En general, puede afirmarse con Küng (1979) que, aunque el ateísmo de Marx «resulta infundado», su crítica de la religión contiene «muchos aspectos verdaderos y hay que considerarla como una sombra oscura, monitoria, que acompaña sin cesar a la fe en Dios» (1979: 351). En efecto, Marx sostiene un ateísmo que se basa en la radical autonomía del hombre, que no puede, sin renunciar a su libertad, ser creado ni «normado» por Dios. Aunque tales razones sean de orden filosófico y sobre su verdad la antropología, por su carácter de ciencia empírica, no diga nada a favor ni en contra, es útil recordar que muchas tradiciones religiosas, como la cristiana, ven la creación como don de Dios que llama a una felicidad suprema y la libertad como condición para la búsqueda personal de la verdad, lo cual no suprime la autonomía del hombre, sobre todo teniendo en cuenta que los argumentos para una autonomía total son poco convincentes. Además, Marx dirige su crítica sobre todo a la Iglesia nacional prusiana de su tiempo, que pudo, al menos en ciertos aspectos, ser el opio del pueblo; pero tal hecho no puede generalizarse a muchas sociedades, entre otras razones porque hay muchos creyentes que no creen en el más allá y así no pueden resignarse ante la injusticia por una vida futura en la que no creen.

Hoy se acepta que la fe en la mayoría de las tradiciones religiosas tiene una doble dimensión: de esperanza, que relativiza y que «como evade» los problemas del «aquí y del ahora», y de lucha, que enfrenta la solución de los mismos en nombre de la religión; esto se ha visto en el papel jugado por muchos cristianos en los movimientos revolucionarios de América Latina del último cuarto de siglo. Por eso, olvidan-

Material protegido por derechos de autor

do el dogmatismo marxista de la religión como opio del pueblo, imperante entre ciertos sectores intelectuales y políticos, la ciencia de la religión debe estudiar empíricamente *el consuelo interesado*, según la expresión de Küng, que la religión produce, y de modo más amplio el papel que ésta desempeña en la vida social y política de los pueblos[3].

Por eso, juzgo válida la conclusión de Assmann y Mate (1974) de rechazar la «crítica total de la religión» de Marx, porque carece por completo de validez y escapa del campo empírico, y de aceptar, como hipótesis de trabajo, la crítica religiosa marxiana en tres niveles: como institución, como sistema simbólico y como proyección mágica de deseos. Sin duda Assmann y Mate se limitan al mundo cristiano y hablan de una «crítica de la Iglesia» como institución histórica, tarea que hacen los teólogos y los grupos sectarios; una «crítica del cristianismo» como «fenómeno religioso que envuelve al mundo burgués, del que es legitimación teórica y condicionante ético», que también hacen muchos teólogos y no pocos cristianos; y una «crítica de la religión mágica», donde el mundo se concibe como objetivización de aspiraciones irrealizables del hombre, que se hace también en la Iglesia, y que retomaré en el tema de religión y magia (1979: 36).

2. *El reduccionismo psicológico de Freud*

Éste es considerado con Marx otro maestro de la sospecha ante el fenómeno religioso, al que reduce a una ilusión infantil. Sigmund Freud (1856-1939)[4] nace en la católica Viena de familia judía, estudia medi-

3. Un ejemplo es el libro de Houtart *Religión y modos de producción precapitalistas* (1989). Houtart utiliza el «modo de producción» como categoría heurística y analiza las funciones de cohesión y de protesta que la religión desempeña en los distintos modos de producción. En la última página Houtart escribe: «En resumen, podríamos decir que las hipótesis que hemos intentado construir en este trabajo se articulan en torno a dos ejes. En primer lugar, toda desigualdad entre grupos sociales, inscrita en la relación social de base, debe encontrar su explicación y justificación con el fin de crear consenso social. Cuando éstas no se sitúan en el nivel de la infraestructura, aparecen en el de las representaciones. Mientras la representación de la relación presente a ésta en términos de igualdad, no reviste ninguna connotación religiosa, es decir, no establece ninguna relación con una realidad sobrenatural. Una vez que la representación de la relación se hace desigual, se da una proyección en lo sobrenatural. Luego la transformación del medio de producción principal —de la tierra al capital financiero— destruye toda representación religiosa de la relación social de producción, aunque no sea igualitaria. Ofrecemos estas consideraciones a título de hipótesis, pues todavía son necesarias verificaciones empíricas posteriores» (1989: 242-243).

4. Sobre este tema pueden consultarse Plé, 1969; Küng, 1979: 365-466, y Domínguez Morano, 1991 y 1992. También la biografía sobre Freud de E. Jones, *Sigmund Freud*, 3 vols., London, 1953-1957, y la *Autobiografía* de Freud, Madrid, Alianza.

Material protegido por derechos de autor

cina y se doctora en 1881, y es conocido, sobre todo, por ser el padre del psicoanálisis. Éste, como es sabido, es un método clínico que trata de curar a las personas, descubriendo hechos psíquicos que influyen en su comportamiento, aunque ellas no tengan conciencia de los mismos por haberlos reprimido dentro de su inconsciente[5]; además, el psicoanálisis, como dice Freud al pastor Pfister, «en sí no es religioso ni irreligioso. Es un instrumento que no toma partido» (en Plé, 169: 127).

Freud, por su hogar, estaba familiarizado desde sus primeros años con el Viejo Testamento y más tarde estudió el Nuevo Testamento y muchas religiones de la antigüedad; sin embargo, según su discípulo y autor de una extensa biografía en tres tomos, Ernest Jones, «pasó por la vida, desde el principio hasta el fin, como un ateo natural [...], es decir, alguien que no ve razón alguna para creer en algún ser sobrenatural y que no siente una razón emocional de tener esta creencia» (1957, III: 376), por más que las múltiples referencias al tema religioso en sus obras hacen pensar que no era tan ateo natural; así Küng matiza la afirmación de Jones y postula un tránsito de Freud al ateísmo en el mundo de la ciencia médica de su tiempo, aunque añade: «Es curioso: Freud, que suele dar cuenta de lo más íntimo de su vida, no dice una sola palabra sobre su tránsito al ateísmo» (1979: 374).

Al exponer el pensamiento de Freud sobre la religión, me limito a dos puntos: su origen, que presenta en su obra *Tótem y tabú* (1913), y su naturaleza, que expone en *El porvenir de una ilusión* (1927) y en *El malestar en la cultura* (1930). Pero antes me refiero brevemente, a base de citas de Plé (1969), a otros puntos de sus primeras obras. En la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1904) Freud escribe:

> Creo, efectivamente, que la concepción mitológica del mundo, alma hasta de las más modernas religiones, en gran parte *no es más que una psicología proyectada al mundo exterior* [...]

5. Küng sintetiza así el método: «Freud había descubierto la dinámica de la psique humana, esto es, el juego de fuerzas que se desarrolla en ese estrato anímico inaccesible al conocimiento directo y que, de ordinario, apenas ha sido tenido en consideración y que algunos incluso han negado; había descubierto el inconsciente, esa zona completamente oscura en principio y, en comparación con la vida anímica consciente, aparentemente arbitraria y desordenada. He aquí su idea central: ¡todo lo psíquico es primero inconsciente! Los procesos inconscientes son los procesos psíquicos "primarios"; los procesos conscientes, en cambio, son los "secundarios". Así Freud, marcando una nueva época, convierte *el inconsciente*, hasta entonces más presentido (por ejemplo en el Romanticismo) que estudiado, *en objeto de análisis metódico científico* (distinción entre los preconsciente y lo propiamente inconsciente y, mucho más tarde, entre las distintas instancias o sistemas de la psique: el yo, el ello, el super-yo) [...] De ahí que la tarea de la *terapia* no consistía simplemente en descargar o desahogar esos afectos oníricos o neuróticos, sino en descubrirlos como represiones» (1979: 378).

Material protegido por derechos de autor

> Podríamos encargarnos de destruir los mitos del pecado original, de Dios, del bien y del mal, de la inmortalidad, y de convertir la *metafísica* en *metapsicología*. Entre el desplazamiento obrado por el paranoico y el obrado por el supersticioso hay menos distancia de la que aparece a primera vista. Cuando los hombres comenzaron a pensar, se vieron obligados a descifrar antropológicamente el mundo, resolviéndolo en una multitud de personalizaciones fabricadas a imagen suya [...] Dicho de otra manera: se comportaban exactamente como paranoicos, que en seguida sacan conclusiones de la más mínima manifestación hecha por los demás (1969: 102-103).

Esta última idea la reitera en *Obsesiones y prácticas religiosas* (1907), aunque aquí no hable del paranoico, sino del neurótico que busca protección contra la culpabilidad, hija de la represión de los impulsos instintivos prohibidos: «En virtud de tales concordancias y analogías podremos atrevernos a concebir la neurosis como algo que patológicamente corre parejas con la formación de las religiones, y a calificar la neurosis de religiosidad individual, y la religión, de neurosis obsesiva universal» (en Plé, 1969: 104). Tres años después, en *Un recuerdo de infancia de Leonardo de Vinci* (1910) alude a su clásica tesis de la religión como ilusión infantil, presentando a Dios como padre poderoso: «El psicoanálisis nos ha hecho conscientes de la íntima relación que hay entre el complejo del padre y la creencia en Dios, al mostrarnos cómo el dios personal no es otra cosa que un padre transfigurado» (1969: 105-106).

2.1. *Génesis de la religión según Freud*

Éste aborda el tema en *Tótem y tabú* (1913), que, según Domínguez (1992), «constituye un paso esencial en la elaboración del pensamiento freudiano en general y, sin duda, la obra clave en lo que concierne al tema de la religión» (1992: 34). Para Freud, el origen de la religión es una cuestión psicológica, porque nace en la conciencia, aunque se refiera a hechos ocurridos al comienzo de la historia humana. En *Tótem y tabú* analiza temas clásicos de la antropología de su época (incesto, exogamia, tabú, animismo, magia y totemismo) en las obras de los evolucionistas (Morgan, Tylor, Lubbock, Mac Lennan, Robertson Smith, Frazer, etc.) y atribuye la religión a la relación psicológica entre el complejo de Edipo y el totemismo en la horda primitiva. Freud juzga que la vida psíquica primitiva tiene «un interés particular, cuando vemos en ella una fase anterior, bien conservada, de nuestro propio desarrollo» y, por eso, al comparar «la psicología de los pueblos primitivos, tal como la etnografía nos la muestra, y la psicología del neurótico, tal y como surge de las investigaciones psicoanalíticas, descubriremos entre ambas numerosos rasgos comunes» (1970: 7-8).

La tesis del origen de la religión según Freud se puede resumir así. Según la hipótesis de Darwin, la forma más antigua de vida social en la humanidad debió ser la horda primitiva, «con un padre violento y celoso, que se reserva para sí todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo», aunque Freud añade que «este estado social primitivo no ha sido observado en parte alguna» (1970: 185). Sin embargo, la forma más antigua que se conoce por la antropología son las *«asociaciones de hombres*, que gozan de iguales derechos y se hallan sometidos a las limitaciones del sistema totémico, ajustándose en la herencia por línea femenina», sobre la cual Freud se pregunta cómo dicha organización procede de la postulada por Darwin y responde:

> Basándonos en la fiesta de la comida totémica podemos dar [...] la respuesta siguiente: los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso en la civilización, quizás el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales, era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban de una parte de su fuerza. La comida totémica, quizás la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión.
>
> Para hallar verosímiles estas consecuencias haciendo abstracción de sus premisas, basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre, que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo lo amaban y admiraban. Después de haberlo suprimido [...], en virtud de aquella «obediencia retrospectiva» característica de una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar, desautorizaron su acto prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. De ese modo es como *la conciencia de culpabilidad* del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir así con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Aquel que infringía estos tabúes se hacía culpable de los dos únicos crímenes que preocupaban a la sociedad primitiva (1970: 185-187).

Para Freud, así nace la religión totémica y «todas las religiones posteriores se demuestran como tentativas para solucionar el mismo pro-

Material protegido por derechos de autor

blema, tentativas que varían según el estado de civilización», pero que están «orientadas al magno suceso con el que se incia la civilización y que no ha dejado desde entonces de atormentar a la humanidad» (1970: 188-189). Además, Freud señala las «incertidumbres inherentes a nuestras premisas y las dificultades con que tropieza la aceptación de nuestros resultados», aduciendo sus argumentos sobre dos puntos que resultan más discutibles: uno es la existencia de «un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos del alma individual», que explica también la psicología de los pueblos (expresión usada por ciertos autores germánicos para hablar de la cultura), y otro, la conciencia de culpa por un crimen. Küng observa que Freud mantuvo siempre esta teoría «sin adiciones ni correcciones de ninguna clase, a pesar de todas las críticas», como puede verse en su *Autobiografía*, donde resume la tesis casi con las mismas palabras (1979: 389).

2.2. *Naturaleza de la religión según Freud*

Este punto lo desarrolla Freud más en las otras dos obras citadas. En *El porvenir de una ilusión* (1927), de la que utilizo textos traducidos por Plé (1969), sostiene que las ideas religiosas están en «el inventario psicológico de la civilización»; ahora bien, como ésta se levanta, en su opinión, «sobre la coerción y el instinto», suscita fuerzas que pueden considerarse antisociales (las fuerzas de la naturaleza, el destino y las reglas de convivencia), de las que el hombre se defiende por la religión:

> Los dioses conservan sus tres cometidos: exorcizar las fuerzas de la naturaleza, reconciliarnos de la crueldad del destino, manifiesta de modo particular en el caso de la muerte, y resarcirnos de los sufrimientos y privaciones que impone al hombre la vida en común de los seres civilizados (1969: 109).

Para Freud, los dos primeros cometidos pierden vigencia, a medida que avanza la civilización, mientras que el tercero se mantiene, pues las normas morales necesitan del soporte divino; así Freud, al hablar del asesinato, observa que «no damos a conocer a los demás este fundamento racional de la prohibición de matar, sino que les aseguramos firmemente que es Dios quien la ha impuesto» (1969: 109). Como observa Küng en *El porvenir de una ilusión*, «Freud no se retracta de la explicación etnológica-histórica del totemismo y la religión, dada ya en *Tótem y tabú*. Más bien la corrobora: acentuando *el infantil desvalimiento del hombre* y de la humanidad ante los enormes peligros del exterior y de su propio interior» (1979: 393). En efecto, para Freud la razón de

Material protegido por derechos de autor

la religión, se tome ésta como fenómeno social o como actitud individual, es la regresión infantil que proyecta en Dios la protección en forma de «ilusión», sinónimo de deseo profundo y no necesariamente de error, pues Freud designa así a «una creencia cuando, en su motivación, prevalece la realización de un deseo, sin tener en cuenta la relación de esta creencia con la realidad» (1969: 112). De este modo recapitula la génesis psíquicas de las ideas religiosas:

> Estas ideas, profesadas como dogmas, no proceden de la experiencia ni a ellas ha llegado la mente por obra de la reflexión: sencillamente, son ilusiones que suponen la realización de los más antiguos, más fuertes y más apremiantes anhelos de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de tales anhelos. Ya se sabe: la impresión aterradora del desamparo infantil despertó la necesidad de sentirse protegido —protegido por ser amado—, necesidad que el padre satisface. Al caer en la cuenta de que este desamparo dura toda la vida, el hombre se ase a un padre, esta vez más poderoso. La angustia creada por los peligros de la vida se calma poniendo el pensamiento en el reino de la bondad de la providencia divina. La institución de un orden moral del universo se encarga de que se obedezcan las exigencias de la justicia, tan frecuentemente incumplidas en las civilizaciones humanas, y la prolongación de la existencia terrestre en una vida futura encierra las indicaciones de lugar y tiempo para la realización de tales aspiraciones. De acuerdo con las premisas del sistema religioso, se elaboran respuestas a una serie de preguntas que la curiosidad humana se plantea en torno a enigmas, como los de la génesis del universo y la relación entre lo corporal y lo espiritual. Por último, supone un considerable alivio para el alma individual ver que le quiten, por así decir, de encima los conflictos de la infancia emanados del complejo del padre —conflictos nunca enteramente resueltos— y admitir una solución que todos aceptan (1969: 111-112).

Esta génesis de las ideas religiosas, por la situación de desamparo primero del hombre en un mundo que no se ha desarrollado plenamente, hace pensar a Freud, que sigue creyendo en el proyecto civilizatorio de la Ilustración, que la religión terminará, cuando el hombre se desarrolle plenamente, y que tal fin ya ha comenzado. Repitiendo una vez más que «la religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana» basada en el complejo de Edipo, añade que «hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y que, en la actualidad, nos encontramos ya dentro de esta fase de evolución».

Tres años después de *El porvenir de una ilusión* aparece *El malestar en la cultura* (1930), que expone el desarrollo más completo de las ideas de Freud sobre la historia de la humanidad y los mecanismos que hacen posible la vida social. En dicha obra no podía dejar de hablar de

Material protegido por derechos de autor

la religión. Señalo dos puntos. En primer lugar, Freud da una respuesta a su «venerado amigo» Romain Rolland, quien, al comentar *El porvenir de una ilusión*, lamentó que esa obra no valorase la fuente última de la religión que es la «sensación de eternidad». En efecto, Freud dice que Rolland «lamentaba que yo no hubiera concedido su justo valor a la fuente última de la religiosidad. Ésta residiría, según su criterio, en un sentimiento particular que jamás habría dejado de percibir, que muchas personas le habrían confirmado y cuya existencia podía suponer en millones de personas; un sentimiento que le agradaría designar *sensación de eternidad*; un sentimiento como algo sin límites ni barreras, en cierto modo *oceánico*» (1973: 7-8).

Freud responde que «yo mismo no logro descubrir en mi ese sentimiento *oceánico*» y que sobre dicho sentimiento hay que preguntarse dos cosas: si él es interpretado correctamente por Rolland, pues no es nada fácil someter los sentimientos al análisis científico, y si dicho sentimiento «debe ser aceptado como *fons et origo* de toda urgencia religiosa». La respuesta de Freud es que parece extraño y contrario a la estructura de nuestra psicología que el hombre pueda «intuir su relación con el mundo exterior a través de un sentimiento directo, orientado desde el principio a este fin» (1973: 8-9) y, por eso, intenta una explicación psicoanalítica de tal sentimiento y añade que a él le parece irrefutable su tesis de la ilusión infantil:

> Estamos plenamente dispuestos a aceptar que en muchos seres existe un *sentimiento oceánico*, que nos inclinamos a reducir a una frase temprana del sentido yoico; pero entonces se nos plantea una nueva cuestión: ¿qué pretensiones puede alegar ese sentimiento para ser aceptado como fuente de las necesidades religiosas? Por mi parte, esa pretensión me parece infundada, pues un sentimiento sólo puede ser fuente de energía, si a su vez es expresión de una necesidad imperiosa. En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia del padre que aquél suscita (1973: 15-16).

En segundo lugar, Freud trata el problema de la felicidad y juzga que cada cual debe resolverlo según sus posibilidades, sin esperar mucho, en su opinión, de la religión, cuya técnica consiste en «reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia». Y prosigue:

> A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y haciéndolo participar en un delirio colectivo, la religión logra evitar a muchos seres la caída en una neurosis individual. Como ya sabemos, hay muchos caminos que pueden llevar a la felici-

Material protegido por derechos de autor

dad, en la medida en que es accesible al hombre, mas ninguno que permita alcanzarla con seguridad. Tampoco la religión puede cumplir sus promesas, pues el creyente, obligado a invocar en última instancia los *inescrutables designios* de Dios, confiesa con ello que en el sufrimiento sólo le queda la sumisión incondicional como último consuelo (1973: 28-29)[6].

2.3. *Juicio sobre la teoría freudiana de la religión*

Dicha teoría fue criticada pronto por los antropólogos. Así, el erudito padre Wilhelm Schmidt, que vivía también en Viena, hace en su *Manual de historia comparada de las religiones* (1930) «una breve crítica» de ella, aunque lo crea innecesario por el escaso valor de la misma, «pues entre todas las teorías de historia de la religión es tal vez ésta la que ofrece un abismo mayor de desproporción entre las pretensiones de su autor y la realidad de los hechos» (1947: 121); en efecto, Schmidt resume su crítica en cinco proposiciones y aunque maneja datos de hace más de medio siglo, la investigación etnológica más reciente no le ha dado la razón a Freud. Las cinco proposiciones son: 1) el totemismo no es el comienzo de la cultura humana; 2) no es un estadio general de la evolución; 3) hay muchas tribus totémicas sin comida totémica; 4) los pueblos pretotémicos no son caníbales y un parricidio sería imposible entre ellos, y 5) esos pueblos no tienen promiscuidad, ni matrimonio de grupo, formas que jamás han existido (1947: 122-123). Hoy la antropología tiene una visión más matizada de Freud. Así De Waal en su *Introducción a la antropología religiosa* (1968) escribe:

> No es difícil criticar las teorías de Freud sobre la religión, pero sería, como dice Kroeber, «romper una mariposa en la muela» (1939: 446). No obstante, las reconstrucciones de Freud se basaban en la fantasía y no en los hechos [...]. El problema es, en este caso, que la gran autoridad de Freud en psicología y psicoanálisis ha inducido a muchos investigadores posteriores a aceptar sus puntos de vista sobre la sociedad no

6. En realidad Freud escribe una cuarta obra sobre el tema de la religión, publicada el año de su muerte, *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Según Küng, en ella Freud, obsesionado con el tema religioso, quiere descubrir no sólo la verdad psicológica, sino también la histórica del monoteísmo: «Freud basa tales reflexiones, no sin ciertas dudas, en reconstrucciones sumamente aventuradas de la leyenda de Moisés, según la cual éste había sido un egipcio que abrazó la fe monoteísta del faraón Eknatón y convirtió a esta fe a los judíos, para morir luego en una revuelta, circunstancia que dejó en el pueblo judío un duradero sentimiento inconsciente de culpabilidad [...]. El asesinato del profeta en la religión monoteísta se corresponde con el asesinato del padre primitivo en el totemismo y el asesinato del Hijo de Dios en el cristianismo: todo ello como consecuencia del complejo de Edipo» (1979: 398).

Material protegido por derechos de autor

> literata [es decir, ágrafa o primitiva] y la religión. Su desafortunada equiparación de niños, neuróticos y no literatos sigue atormentando a numerosos antropólogos y psicólogos contemporáneos [...] La obra de Freud sobre psicología ha sido de gran valor para la antropología, por añadir la dimensión del hombre al estudio de la cultura y por destacar el influjo de la infancia y de las prácticas de la crianza en la formación de la personalidad. Y aunque sus teorías sobre el origen y naturaleza de la religión resultan hoy inaceptables, su descubrimiento de que los dioses son a menudo una proyección de la vida ordinaria de los hombres es ciertamente importante (1975: 73)[7].

Completo mi juicio de la teoría freudiana de la religión no sin recordar que lo hago, no desde la verdad de la religión, pues, como ya se dijo, la ciencia de la religión estudia todo el fenómeno y nada más que el fenómeno, sino desde la especificidad de la religión, que es la dimensión de la cultura que permite una visión trascendente de la vida. Ésta es la postura en la que sitúa Freud, porque él, como dice Küng, «únicamente se ocupa de la naturaleza psicológica de las representaciones religiosas (en cuanto ilusiones), no de su contenido de verdad (en cuanto realidad)»:

> «No entra en el plan de esta investigación tomar postura respecto al valor de verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas descubierto en su naturaleza psicológica como ilusión». Pero Freud no oculta que la deducción psicológica de la religión ha influido poderosamente en su propia actitud respecto al contenido de verdad de aquélla, sobre todo después de lo que hoy se sabe ya más o menos en qué tiempos y por qué motivos han aparecido determinadas doctrinas religiosas: «Qué

7. Aunque tenga cierta orientación teológica voy a referirme al libro citado de Domínguez Morano (1992). Tras un capítulo introductorio sobre la vigencia de Freud, estudia, en la interpretación freudiana del hecho religioso, la fe que responde, el cristiano ante el sexo, el poder y el dinero y las relaciones intraeclesiales. Transcribo parte del epílogo: «Creer después de Freud sigue significando, pues, por una parte, tener la experiencia (siempre con ese carácter forzosamente inefable que corresponde a la vivencia religiosa) de sentirse fundado y acogido en la magnitud simbólica de Dios. Con todo lo que ello puede reportar de integración entre los diversos dinamismos de la persona, de estímulo para el crecimiento, de fuente de alegría para vivir, de origen de interés por lo real [...]. Todo ello se experimenta y se acoge como don. Sin arrogancia, desde luego; pero sin culpa tampoco, por aquello de que no constituya una experiencia que pueda ser por todos gozosamente compartida.

»En la profundidad de esta experiencia religiosa se reconoce la mediación y la presencia de las estructuras psíquicas inconscientes ("mística es la oscura autopercepción del reino exterior al yo, de ello", escribió Freud en la etapa final de su vida). Al creyente posfreudiano no le asusta ni le incomoda tal presencia y mediación. Ha renunciado a la pura inmediatez entre su credo y su conciencia. Se sabe atravesado por un discurso que le habla. Y cree que, en su fe, es también hablado por otra presencia que igualmente le habla y le transciende» (1992: 345-346).

Material protegido por derechos de autor

> hermoso sería, nos decimos a nosotros mismos, un orden moral universal y una vida en el más allá, pero no deja de ser muy extraño que todo eso sea como nosotros nos vemos obligados a desearlo. Y todavía más extraordinario sería que nuestros antepasados, tan condicionados e ignorantes, hubieran logrado la solución de todos estos difíciles enigmas del mundo» (1979: 394-395).

Mi crítica es a las ideas, no a la paradójica personalidad de Freud. La paradoja está en que, por una parte, Freud considera extraordinario que los «ignorantes antepasados» hubieran resuelto el problema del sentido (un orden moral universal y una vida en el más allá), mientras que él, hombre de la Ilustración, sólo puede decir que sería una cosa bella; y por otra parte, en que Freud, siendo «ateo natural», escriba tanto de religión, pues dedica, ya octogenario, a ésta varios estudios en el último lustro de su vida. Mis observaciones críticas a las ideas de Freud se reducen a tres. Una, el psicoanálisis, como lo afirma Freud, es sólo un método clínico que nada tiene que ver con la conducta religiosa. Dos, la teoría del origen de la religión de *Tótem y tabú* no está basada, como se vio en Schmidt, en pruebas válidas, y la de *El porvenir de una ilusión*, que sostiene que la religión es una simple respuesta ante el miedo, tampoco. Sin duda la religión puede ser para ciertos individuos una fuente de falsas seguridades; por eso, alertados por Freud, se debe investigar el tema empíricamente, pero sin olvidar que, si hay creyentes que creen por miedo, es probable que haya también increyentes que no creen o, al menos, no se planteen la fe, por miedo a la responsabilidad ética que ésta exige. Y tres, la profecía de Freud sobre el fin de la religión en la vida moderna es cada vez menos creíble tras la posmodernidad, el fundamentalismo y el «retorno de los brujos».

3. *El reduccionismo sociológico de Durkheim*

En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) ya citada, el centro del análisis es que el totemismo tiene carácter sagrado y es un hecho social. En la mayoría de las tribus australianas, los clanes están unidos, no por lazos de parentesco sino por su relación con el tótem (animal o planta), que es una especie más que un individuo; el tótem es una realidad sagrada por excelencia, de cuya sacralidad se deriva la de los animales o las plantas que llevan su nombre y la de los miembros del clan, que están emparentados con él. El hecho de que realidades tan distintas se juzguen sagradas lleva a Durkheim a concluir que la sacralidad está en la fuerza anónima, impersonal, que se encuentra en cada una de dichas realidades y a la que aplica el

Material protegido por derechos de autor

término melanesio *mana*; el totemismo no consiste en adorar las realidades sensibles que constituyen el tótem, sino en reconocer la potencia superior que en él se representa, pues el tótem simboliza un poder superior que equivale al dios totémico y a la sociedad clánica. Dice Durkheim:

> El tótem es ante todo un símbolo, una expresión material de alguna cosa. Pero ¿de qué? Del análisis [...] surge que él expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por una parte, es la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o el dios totémico. Pero, por otra parte, es también el símbolo de esa sociedad determinada que se llama clan. Es una bandera; es el signo por el cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva todo lo que forma parte del clan con cualquier título, hombres, animales y cosas. Si es pues, a la vez, el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no es porque el dios y la sociedad no son más que uno? ¿Como emblema del grupo hubiera llegado a ser figura de esta casi divinidad, si el grupo y la divinidad fueran dos realidades distintas? El dios del clan, el principio totémico, no puede ser, pues, otra cosa que el clan mismo, pero hispostasiado y representado a la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o del animal que sirve de tótem (1968: 218).

Durkheim se pregunta todavía «cómo ha sido posible esta apoteosis» de clan, para responder que «de una manera general, no hay duda de que la sociedad tiene todo lo que necesita para despertar en los espíritus por la sola acción que ejerce en ellos, la sensación de lo divino; pues ella es a sus miembros lo que dios es a sus fieles» (1968: 216). En efecto, la sociedad por el proceso de socialización, por el control social y por otros mecanismos influye en la persona y «la hace a su imagen y semejanza», como Dios. Para Durkheim, la sociedad es fuente no sólo de la religión, sino de la moral. Así, cuando él se pregunta por la fuente de la moralidad, responde que no puede ser el interés personal del individuo, que muchas veces lamenta que haya tales leyes morales, ni los demás hombres, que no difieren del individuo sino en grado, sino los demás hombres constituidos en sociedad, en cuanto ésta tiene una personalidad cualitativamente superior a las de los individuos. Dice Durkheim:

> En el mundo de la experiencia no conozco sino un sujeto que posea una realidad moral más rica que la nuestra: es la colectividad. Me equivoco; hay otro que podía desempeñar el mismo papel: es la divinidad. Entre Dios y la sociedad hay que elegir. No examinaré aquí las razones que militan en favor de una u otra solución. Ambas son coherentes. Desde mi punto de vista la elección me deja bastante indiferente, porque no veo en la divinidad más que la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente (cit. por Castellano, 1947: 37).

Material protegido por derechos de autor

En la conclusión del libro Durkheim señala varios puntos que destaco. Primero, el totemismo, a pesar de su simplicidad, contiene «todas las grandes ideas y todas las actitudes rituales que están en la base de las religiones, hasta de las más avanzadas», por lo que los datos analizados «pueden ayudarnos a comprender lo que es la religión en general» (1968: 427). Segundo, para el creyente la función verdadera función de la religión «no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que debemos a la ciencia representaciones de otro origen y de otro carácter, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es solamente un hombre que ve verdades nuevas que el no creyente ignora; es un hombre que puede más. Siente en sí más fuerza para soportar las dificultades de la existencia o para soportarlas» (1968: 429).

Tercero, tal sentimiento de los creyentes de todos los tiempos no puede ser ilusorio; Durkheim coincide con William James, autor de *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), y admite que «las creencias religiosas se basan en una experiencia específica, cuyo valor demostrativo, en un sentido, no es inferior al de las experiencias científicas», aunque no sean «intuiciones privilegiadas» y aunque no nos enseñen sobre los objetos más que «las sensaciones vulgares sobre la naturaleza de los cuerpos», sino que «hemos visto que esta realidad, que en las mitologías se ha representado bajo tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad [...] A todas estas razones que se han dado para justificar esta concepción, puede agregarse una última que se desprende de toda esta obra. Hemos establecido de paso que las categorías fundamentales del pensamiento y, en consecuencia, la ciencia tienen orígenes religiosos [...] Pues bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan comenzado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa, evidentemente es necesario que la vida religiosa sea la forma eminente y como expresión resumida de la vida colectiva entera. Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de sociedad es el alma de la religión» (1968: 430).

Termino con un breve juicio de Durkheim[8]. Éste compone una de-

8. Es útil recordar que Durkheim fue criticado por Malinowski así: «Para resumir, diremos que los enfoques de Durkheim y de su escuela son inaceptables. Primero, porque en las sociedades primitivas la religión también tiene, en gran parte, sus fuentes en el ámbito puramente individual. En segundo lugar, porque la sociedad, en cuanto multitud, no se abandona siempre, en absoluto, a la producción de creencias o incluso de estados mentales religiosos, mientras que, por el contrario, la efervescencia colectiva es a menudo de naturaleza enteramente secular. En tercer lugar, porque la tradición, la suma total de ciertas reglas y logros culturales, engloba, y en las sociedades primitivas mantiene fuerte-

Material protegido por derechos de autor

finición de la religión, que es clásica, y hace un valioso análisis de la actividad simbólica, sobre todo de las creencias y de los ritos, mostrando su interdependencia, pues aquéllas son inseparables de éstos, no sólo «porque se manifiestan en ellos, sino porque sufren, como contraparte, su influencia. Sin duda el culto depende de las creencias, pero reacciona sobre ellas» (1968: 302). Pero Durkheim no prueba empíricamente su reduccionismo sociológico de la religión, formulado de tantos modos y que Meslin resume así: «toda religión tiene un origen social, y la autoridad de los ritos se explica porque representan la tradición colectiva» (Meslin, 1978: 66). Además, deja sin explicar muchos datos de la realidad, pues una cosa es afirmar que la creencia colectiva, como la cultura, aglutina a una comunidad, y otra cosa muy distinta es, como dicen Galey y Lenclud, afirmar esa «asignación ontolológica y explicativa del vínculo social» para explicar la religión; esto segundo se parece mucho al determinismo cultural de Kroeber, pues para éste todo en la cultura se explica por la cultura y para Durkheim todo en la sociedad se explica por lo social; por otra parte, por mucho que lo social explique la conducta religiosa, en ésta se pueden hacer nuevas preguntas sobre el origen de mundo y del hombre, el orden ético universal o la idea del más allá, temas que preocuparon a Marx o Freud, que no se explican por lo social.

4. *La irreductiblidad fenomenológica de Eliade*

Como dije, Eliade es uno de los principales defensores de la irreductibilidad del hecho religioso. Es cierto que hoy día son ya muchos los científicos sociales que sostienen que la religión, por dar un sentido trascendente a la vida, es un hecho social específico e irreductible, aunque pueda estar condicionada por otras dimensiones del sistema social, como éstas pueden estarlo por ella. También es cierto que, si bien la teoría de Eliade parece plausible y explica aspectos del comportamiento religioso, los cuestionamientos de que ha sido objeto por los antropólogos, que se verán después, no afectan el carácter específico e irreductible del hecho religioso. Eliade ha tenido una gran influencia en los estudios sobre la religión en una época en la que ésta era minusvalorada por los herederos de la Ilustración, que habían anunciado repetidamente su muerte.

mente unidos, el campo de lo sagrado y lo profano. Y, por fin, porque la personificación de la sociedad, el concepto de una "alma colectiva" carece de fundamentación fáctica y es contrario a los métodos de la ciencia social» (1974: 68-69).

9. Pueden consultarse Allen, 1985, y Altizer, 1972. La tesis de Allen es que «la dialéctica de lo sagrado y lo profano, así como la primacía concedida al simbolismo —o

Material protegido

Mircea Eliade (1907-1986)[9] nace en Bucarest (Rumanía) y estudia en la universidad de su ciudad natal entre 1925 y 1928. A fines de este año, después de defender su tesis de licenciatura, viaja a la India, donde permanece tres años largos. Estudia en la Universidad de Calcuta, aprende el sánscrito y hace su tesis doctoral de historia comparada de las técnicas del yoga, bajo la dirección del profesor Surendranath Dasgupta, autor de una *History of Indian Philosophy* en cinco tomos; para ello, practica personalmente el yoga durante seis meses en Rishikesh bajo la dirección del *swami* Shivananda. En su carrera académica se pueden señalar tres períodos, que corresponden a sus tres centros de trabajo: la Universidad de Bucarest (1933-1940), la École Practique des Altes Études de Paris (1945-1956) y la Universidad de Chicago (1957-1986); en esta ciudad sucede a Joaquin Wacht como titular de la cátedra y como jefe del Departamento de Historia de las Religiones. En tal carrera hay un paréntesis (1940-1945) durante la Segunda Guerra Mundial, en el que es agregado cultural de su país en Londres y en Lisboa, hasta que, al convertirse Rumanía en un país comunista, Eliade se exilia en Francia.

Es un escritor muy prolífico. En 1933 publica *Alquimia asiática* y en 1936 su tesis *Yoga. Ensayo sobre los orígenes de la mística india*, ambas en francés, que es la lengua de su producción científica, traducida casi totalmenete en castellano, y a lo largo de la década de los años treinta publica en rumano catorce novelas o colecciones de artículos. En su época parisina escribió las obras que le dieron más fama, pero siguió escribiendo mucho hasta su muerte. Entre sus obras destacan el *Tratado de historia de las religiones* (1949), *El mito del eterno retorno* (1949), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951), *Imágenes y símbolos* (1952), *Yoga; inmortalidad y libertad* (1954), *Lo sagrado y lo profano* (1957), obra dirigida al gran público como síntesis de sus ideas, *Mitos, sueños y misterios* (1957), *Iniciaciones místicas* (1958), *Mefistófeles y el andrógino* (1962), *Nostalgia de los orígenes* (1971), *Religiones australianas* (1972), *Fragmentos de un diario* (1973), *Diccionario de las religiones* (1990) e *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, en cuatro volúmenes, cuyo primer tomo es de 1976 y el cuarto quedó inconcluso, al morir Eliade, y fue terminado por sus discípulos y colaboradores. Gracias a su docencia, investigación, publicación de libros y participación en congresos,

a las estructuras simbólicas— son las dos nociones fundamentales en que basa Eliade toda su metodología. Su interpretación de la dialéctica de lo sagrado le permite diferenciar los diversos fenómenos religiosos, y su interpretación del simbolismo le sirve de armazón teórico para captar la significación de las diferentes modalidades de lo sagrado [...]. La dialéctica de lo sagrado, combinada con su propio análisis de los símbolos, proporciona la "significación" irreductiblemente religiosa que se desprende al término de su andadura» (1985: 103).

Material protegido por derechos de autor

Eliade se convierte en una gran autoridad en el estudio de la religión. Desde su creación en 1950, participa en la Asociación Internacional de Historia de las Religiones y edita en 1961 la revista *History of Religions*. Así se consolida la ciencia de la religión, que nació, según Eliade, «hacia la mitad del siglo XIX, en el momento en que llega al máximo la propaganda materialista y positivista» (Allen, 1985: 38) y que había luchado por el estudio del hecho religioso como específico e independiente de la teología.

4.1. *La teoría de Eliade sobre la religión*

Parto del valioso estudio de Allen que considera a Eliade una de «las grandes personalidades del siglo XX», como historiador de las religiones y como escritor, añadiendo que es una «figura esencialmente multidisciplinar, y la antropología, la sociología, la psicología, la literatura, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, la estética, la fenomenología, la filosofía religiosa, la filosofía de la historia, la antropología filosófica y otras muchas disciplinas están en deuda con él. A Eliade se le considera como el principal y más escuchado de todos los historiadores de las religiones, y su autoridad en materia de interpretación de mitos y símbolos es universalmente reconocida» (1985: 29).

El estudio de Allen tiene un prólogo del mismo Eliade, donde éste aprueba la síntesis que hace aquél, en la que destaca dos puntos, que son la dialéctica de lo sagrado y del pensamiento simbólico. En efecto, en dicho prólogo dice Eliade que, al presentar mi postura metodológica, Allen «ha subrayado acertadamente, en primer lugar, la importancia de la dialéctica de lo sagrado, y en segundo lugar la función central del simbolismo religioso». Sobre el primer punto, Eliade dice que lo sagrado, que es parte de la estructura de la conciencia y no una fase de su historia, se revela en *hierofanías* que permiten al ser humano salir del caos y hallar un sentido a la vida, al imitar los modelos ejemplares que revelan los mitos. Luego Eliade afirma:

> Como he repetido en muchas ocasiones, lo sagrado resulta ser un elemento de la estructura de la conciencia y no una fase de la historia de esta conciencia. Un mundo significativo —ya que el hombre no puede vivir en el «caos»— es resultado de un proceso dialéctico que los fenomenólogos y los historiadores de las religiones llaman manifestación de lo sagrado. La vida humana recibe un sentido, a imitación de los modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturales (divinidades, antepasados míticos, héroes civilizadores, etc.). La imitación de los modelos trashumanos, es decir la repetición ritual de los gestos realizados por los seres sobrenaturales en el origen de los tiempos, constituye una característica esencial de la vida religiosa. En los niveles arcaicos de la

cultura, *vivir en cuanto ser humano* es de por sí un *acto religioso*, pues la alimentación, la actividad sexual y el trabajo, al efectuarse según los modelos revelados por los seres sobrenaturales, tienen un valor sacramental. En otros términos, ser —o más bien hacerse hombre— significa ser «religioso».

La dialéctica de lo sagrado ha precedido a los demás movimientos dialécticos descubiertos luego por el espíritu y les ha servido de modelo. Por la experiencia de lo sagrado el hombre ha captado la diferencia que hay entre lo que se revela como *real, poderoso y significativo* y lo que carece de estas cualidades, es decir el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido. Al fin de cuentas, la experiencia de lo sagrado ha abierto el camino al pensamiento sistemático.

[...] Las hierofanías —es decir las manifestaciones de lo sagrado expresadas en símbolos, mitos de los seres sobrenaturales, etc.— se comprenden en cuanto estructuras y constituyen un lenguaje anterior a todo pensamiento reflexivo y que necesite una hermenéutica particular. Después de este trabajo hermenéutico, los materiales que se encuentran a disposición del historiador de las religiones presentan una serie de «mensajes», que esperan ser descritos y entendidos. Estos mensajes no nos hablan solamente de un pasado muerto hace muchos años, sino que revelan situaciones existenciales de gran interés para el hombre moderno (1985: 14).

Sobre el segundo punto, el pensamiento simbólico, Eliade sostiene que los símbolos pueden revelar una estructura del mundo que no se conoce de otro modo, son polisemánticos, articulan en un sistema ciertas realidades heterogéneas, expresan lo paradójico y aun lo inexpresable y apuntan a una situación existencial del ser humano, todo lo cual debe llevar a los filósofos a interesarse en el trabajo de los fenomenólogos e historiadores de la religión:

El profesor Allen ha insistido muy oportunamente en la importancia que concedo a los símbolos y al pensamiento simbólico en la interpretación del fenómeno religioso. En efecto —y para recordar sólo algunos rasgos entre los más característicos—, los símbolos pueden revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no son evidentes en el plano de la experiencia inmediata; su característica principal es su multivalencia, la capacidad de expresar simultáneamente varias significaciones cuya solidaridad no se observa de entrada. Los símbolos puede reflejar una perspectiva en la cual las realidades heterogéneas se dejan articular en un conjunto o incluso se integran en un «sistema». Igualmente importante es la capacidad de los símbolos para expresar situaciones paradójicas o ciertas estructuras de la realidad última, imposibles de expresar de otra manera (*coincidentia oppositorum*, por ejemplo). Finalmente, hay que subrayar el valor existencial del simbolismo religioso, es decir el hecho de que un símbolo *apunte* a una realidad o a una situación en que se encuentra la existencia humana (1985: 14-15).

Material protegido por derechos del autor

Dada la complejidad del pensamiento de Eliade y la resistencia que ha tenido entre los antropólogos, completo la síntesis de ese pensamiento hecha por Eliade con la de otros dos estudiosos de la religión, Michel Meslin y Julien Ries. El primero dice:

> Toda la obra, abundante y fértil, de Mircea Eliade se sitúa en la línea de prolongación de la de R. Otto, y en el marco de un análisis fenomenológico de la religión. Pero, en reacción contra el teólogo alemán, Eliade estudia las modalidades de la experiencia religiosa, en la medida en que difiere de toda gestión racional y no sólo en el plano de la conciencia individual. Por el contrario, intenta captar la experiencia de lo sagrado en su oposición a lo profano a través de la totalidad de sus manifestaciones [...] A través de esta profunda indagación erudita, Eliade encuentra innumerables condicionamientos que la experiencia religiosa ha sufrido a lo largo de innumerables edades. Comprueba cómo el hombre, situado en un mundo caótico, huidizo, ilusorio y desprovisto de significación, busca un sentido que poder dar a su vida. Perfectamente conocedor de que los comportamientos humanos están siempre informados por una cultura, y luego por una historia colectiva, Eliade, sin embargo, se interesa más en poner de relieve el carácter específico y constante de la experiencia religiosa, que en analizar sus variaciones. En efecto, para él la existencia de un *homo religiosus* de comportamientos similares, cualquiera que sea la experiencia vivida que puede tener de lo sagrado, no deja lugar a dudas. La busca de un tipo de hombre religioso casi eterno, o por lo menos plurimilenario, cuyos comportamientos son opuestos a los del hombre desacralizado de nuestras sociedades contemporáneas, debe constituir la meta de la historia de las religiones. Ahora bien, Eliade dice que ese sentido que el hombre busca a su propia vida reside en un sagrado meta-histórico que sólo se deja captar en las hierofanías y en los símbolos. Éstos, pues, sólo son modalidades de lo sagrado en un momento dado de su historia vivida por los hombres. La encarnación de lo sagrado en una hierofanía pone, pues, en comunicación dos niveles fundamentales y garantiza la continuidad entre las estructuras de la coexistencia humana y las de lo real, el cosmos. Y es merced a las hierofanías como el hombre intenta dar sentido a su vida, salvarse integrándose a lo real. La morfología de lo sagrado revelaría, pues, una soteriología (Meslin, 1978: 152).

Por su parte, Julien Ries, en el *Diccionario* de Poupard (1988, I: 623-626), señala en el análisis de la religión por Eliade tres caminos y dos principios. Los caminos son el *histórico*, que reconstruye la historia de los hechos religiosos, aislados de su contexto social, económico y político; el *fenomenológico*, que sitúa tales hechos, tanto de las grandes religiones como de las arcaicas, que no son una expresión elemental de las primeras, en su dimensión religiosa irreductible; y el *hermenéutico*, que descubre lo que los hechos religiosos revelan de transhistórico

Material protegido por derechos de autor

a través de la historia, analizando la experiencia del *homo religiosus* en la hierofanía. Los dos grandes principios son lo sagrado y el símbolo. Ries añade que la historia de las religiones, según Eliade, «está sobre todo en el descubrimiento y la comprensión del comportamiento del *homo religiosus*, que desde el paleolítico hasta hoy ha vivido la dimensión religiosa de su existencia. [...] el símbolo constituye para el hombre una apertura sobre el mundo transhistórico y una posibilidad de contacto con lo trascendente»:

> El ejemplo más evidente de la triple aproximación, realizada a partir de los dos principios, es su investigación sobre el mito. La documentación procede de dos fuentes: primero, analiza la mitología de los pueblos que han tenido un papel importante en la historia, como Grecia, Egipto, el Oriente próximo y la India. El análisis crítico revela que estas mitologías han estado desarticuladas y reinterpretadas, por lo que prefiere referirse a los mitos vivos de las sociedades primitivas actuales. La conclusión de la investigación histórica, fenomenológica y hermenéutica le demuestra que el mito es un fenómeno universal que funda una estructura de lo real y revela la existencia y la actividad de seres sobrenaturales que son normativos para el comportamiento del ser humano (1988: 626).

4.2. *Juicio sobre la teoría de Eliade*

Eliade, aunque muchos lo consideran interdisciplinario por sus múltiples enfoques del hecho religioso, sitúa su obra en la historia de las religiones, la disciplina que inició en 1867 Max Müller como *Religionswissenschaft* (ciencia de las religiones), cuyo objeto es describir éstas de modo científico, objetivo y libre del aspecto normativo de la teología y la filosofía de la religión. Para juzgar la obra de Eliade, recojo algunas de sus críticas a otros estudiosos de la religión, así como las que éstos hicieron de él. Eliade tiene una postura compleja con los psicólogos de la religión: admira a Jung, por sus conceptos del inconsciente colectivo y de los arquetipos, y a Freud, por sus hallazgos sobre psicología profunda, pero critica a éste su reduccionismo del hecho religioso.

Más compleja aún es su relación con los antropólogos. A los estructural-funcionalistas los critica por su método, que, al acentuar pluralidad y la relatividad cultural, hace muy difícil el análisis comparado. A los evolucionistas, a pesar del interés de éstos en estudiar la religión, los critica aún más, porque, según Allen, está seguro de «la imposibilidad de descubrir un «origen» de la religión, a causa, por una parte, del número relativamente reducido de testimonios de que disponemos sobre las primeras civilizaciones conocidas y, por otra, por su complejidad. Las teorías sobre la evolución de las religiones no le entusiasman; su hermenéutica está en total oposición con el pretendido ideal

Material protegido por derechos de autor

de la indiferencia del sabio como si fuera algo impersonal y con la objetividad en el sentido positivista del término, pero además intenta ocupar su puesto; se rebela sin cesar contra el «racionalismo» y otras actitudes «reduccionistas» que ignoraban la riqueza, la complejidad y la especificidad de la expresión religiosa» (1985: 41).

Por su parte, los antropólogos, con la excepción de los simbólicos como Turner, critican el método poco empírico de Eliade y su afirmación de que las experiencias de lo sagrado tienen una única estructura de carácter universal. Así Allen observa: «Aunque la mayor parte de los antropólogos no tengan mayor conocimiento de los trabajos de Eliade, en este medio es donde han surgido sus detractores más virulentos» (1985: 45), como Wallace, Leach, que llega a decir que Eliade tiene todos los errores que le achaca a Frazer y Malefijt[10]. Por su parte Geertz, que conoce bien el campo religioso, ubica a Eliade, en su artículo sobre el estudio de la religión[11], entre los simbólicos, diciendo:

> Quizás el método más directo —y desde luego el más seguro— sea «aceptar» la miriada de expresiones de lo sagrado en las sociedades primitivas, considerarlas como verdaderas irrupciones de lo divino en el mundo, y delimitar las formas que tales expresiones han revestido en el tiempo y en el espacio. El resultado sería una especie de historia natural de la revelación, que tendría por finalidad aislar los principales tipos de fenómenos religiosos considerados como auténticas manifestaciones de lo sagrado —los que Eliade, el principal exponente de este enfoque, llama *hierofanías*— y estudiar el origen, la preponderancia, la decadencia de estos tipos dentro del contexto siempre cambiante de la vida humana. El significado de la actividad religiosa, su contenido, se descubre mediante una investigación minuciosa, totalmente inductiva, de las modalidades naturales de tal comportamiento (adoración del sol, simbolismo del agua, cultos de la fertilidad, mitos de renovación, etc.) y de las vicisitudes que atraviesan estas modalidades, como el Hijo de Dios mismo, en el fluir de la historia.

10. En su obra ya citada dice que la «interpretación de Eliade hace resaltar el significado sagrado y los aspectos simbólicos de los rituales de iniciación. La mayoría de los antropólogos estarían de acuerdo en que éstas son características altamente significativas de cualquier ritual, pero pocos han intentado definir o dilucidar los significados sagrados, excepto en términos psicológicos. La manifestación de Eliade de que la experiencia de iniciación transforma existencialmente al hombre no es respaldada, sin embargo, por su material descriptivo o por otros datos sobre sociedades no literatas. Es posible que los ritos de inciación tengan los significados y funciones que aquél les atribuye, pero, en tanto que falten los datos, esta teoría sigue siendo especulativa. Por otro lado, Eliade amplía sus teorías para incluir a todas las sociedades no literatas. Al hacer esto, hace caso omiso de la realidad etnográfica» (1975: 233-234).

11. Geertz, en el artículo «Religión: estudio antropológico», en D. Sills (ed.), *Diccionario internacional de las Ciencias Sociales* VI, Madrid, Aguilar, 1974-1977, p. 224.

Material protegido por derechos de autor

Pero Geertz es también muy crítico. Aunque llama a Eliade investigador erudito e infatigable y reconoce que ha descubierto «algunas relaciones realmente sugestivas entre ciertas constantes religiosas y unas condiciones históricas determinadas», como por ejemplo «la frecuente asociación de la adoración al sol, las concepciones activistas del poder divino, el culto a los héroes deificados, las doctrinas elitistas de la soberanía política y las ideologías imperialistas de expansión nacional», sin embargo le critica dos cosas: una, cierta orientación metafísica en sus análisis, y otra, que, por su interés exclusivo en la morfología y en la historia de las formas religiosas, reduce el estudio de las creencias y prácticas tribales a cierta «paleontología cultural, cuyo único fin es la reconstrucción del "universo mental del hombre arcaico" a base de fragmentos dispersos y adulterados».

Finalmente, Meslin hace a Eliade tres observaciones que me parecen válidas. La primera es que, por ser más fenomenólogo que historiador de las religiones, «reduce la experiencia religiosa a la de un sagrado meta-histórico consistente en ciertas hierofanías», para así poder escapar de la historia, suponiendo que «lo sagrado vivido por el hombre creyente hubiera de ser considerado como algo invariable, cuyo estudio habría de imponerse sobre lo variable, lo contingente, es decir el dato histórico mismo» (Meslin, 1978: 152-153). La segunda es que no es «exacto que la polaridad sagrado = real, opuesto a profano = ilusión» pueda aceptarse como «explicación de toda experiencia religiosa», puesto que en la realidad de «las cosas no existe ningún principio objetivo que de por sí autorice a dividirlas en sagradas y profanas» (Meslin, 1978: 153-154). La tercera es que si, para Eliade, «la experiencia religiosa más profunda está vinculada a una concepción cíclica del tiempo, al mito del eterno retorno, a la repetición de los arquetipos originales», Meslin no está seguro de que, «incluso en el marco de las sociedades arcaicas, el hombre sólo conciba el tiempo vivido como perpetua imitación de los modelos míticos y que no se sienta en absoluto responsable de su propia historia» (Meslin, 1978: 154-155).

Material protegido

III

ENFOQUES DEL FENÓMENO RELIGIOSO

A la religión, como a cualquier hecho social, se le han hecho a lo largo del tiempo distintas preguntas que han dado lugar a distintos enfoques que, lógicamente, no son contradictorios, sino complementarios. Las tres grandes preguntas y los tres grandes enfoques son: ¿cómo nace y se desarrolla la religión? (enfoque evolucionista), ¿qué función cumple la religión en la sociedad? (enfoque estructural-funcionalista), y ¿qué significado tiene la religión para el creyente? (enfoque simbólico). Presento cada uno de los enfoques.

1. *El enfoque evolucionista*

Tylor estudia la religión con su nueva ciencia, a la que dio el nombre poco feliz de antropología, pues hay otras ciencias del hombre (sociología, psicología, etc.), y estudia la religión con un enfoque evolucionista. Es notable su diferencia con Morgan. Éste, que hace en *La sociedad antigua* (1877) el estudio más completo sobre la evolución de la sociedad, si bien elige la religión como uno de los siete indicadores de su análisis, acaba por excluirla, aduciendo que el desarrollo religioso tiene «tales dificultades intrínsecas que no es posible obtener una explicación completamente satisfactoria y está tan enlazado con la naturaleza imaginativa y emotiva y, por consiguiente, con elementos tan inseguros del conocimiento, que puede afirmarse que todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles» (1971: 79). En cambio, Tylor había escrito seis años antes:

> Realmente, el problema consiste en comprenderlas o en no comprenderlas. Los pocos que dediquen sus inteligencias a dominar los principios genera-

Material protegido por derechos de autor

> les de la religión salvaje seguirán considerándola siempre ridícula, o pensarán que el conocimiento de ella es superfluo para el resto de la humanidad. Sus creencias y prácticas, lejos de ser un deshecho de estupideces revueltas, son coherentes y lógicas en tan alto grado que, en cuanto se clasifican, aunque sea toscamente, comienzan a revelar los principios de su formación y desarrollo; y estos principios son esencialmente racionales, aunque operan en unas condiciones intelectivas de intensa e inveterada ignorancia (1977: 38).

Tylor traza, en los nueve capítulos del segundo tomo de su *Cultura primitiva* (1871), un esquema de la evolución de la religión que parte del animismo de las razas inferiores y culmina en el monoteísmo de los pueblos civilizados. Expone dicho esquema en los siete capítulos sobre el animismo (caps. 11-17) y dedica el capítulo 18 a los ritos y el 19 a la conclusión. Extraña el énfasis de Tylor en las creencias (siete capítulos del tomo II sobre el animismo y los tres del tomo I sobre los mitos, que son también creencias) frente a un solo capítulo sobre los ritos y a pocas páginas sobre los sentimientos y sobre la ética. Ello se debe a que, para analizar la evolución de la religión, se limita a una de las cinco dimensiones del hecho religioso, las creencias, cuya evolución es más fácil de estudiar que la de las otras dimensiones (los ritos, los sentimientos, las formas de organización y las normas éticas). Por eso, la definición mínima de religión de Tylor resulta intelectual y unilateral:

> El primer requisito para un estudio sistemático de las razas inferiores consiste en establecer una definición rudimentaria de religión. Si para esta definición se exige la creencia en una divinidad suprema o en un juicio después de la muerte, la adoración de ídolos o la práctica de sacrificios, u otras doctrinas o ritos parcialmente difundidos, no hay duda de que muchas tribus pueden ser excluidas de la categoría de religiosas. Pero tan estrecha definición tiene el defecto de identificar la religión con determinados procesos, y no con el motivo más profundo, que le sirve de base. Parece mejor remontarse inmediatamente a esta fuente esencial, y establecer, sencillamente, como una definición mínima de religión, la creencia en seres espirituales (1981: 26-27).

A diferencia de otros esquemas evolutivos, que parten de un punto cero, por ejemplo los de Morgan y Mc Lennan, que ponen la horda primitiva promiscua al inicio de la evolución de la familia, el de Tylor, no. Un año antes que Tylor, John Lubbock señaló en *Los orígenes de la civilización* ([1870] 1987) estas siete etapas en la evolución religiosa: ateísmo, fetichismo, totemismo, chamanismo, idolatría o antropomorfismo, Dios creador y Dios garante de la ética, donde el ateísmo no es «la negación de la existencia de un Dios, sino la falta de ideas definidas en la

Material protegido por derechos de autor

materia» (1987: 186). El análisis de Tylor sobre una primera etapa sin religión es empírico. En efecto, en el capítulo 11 se pregunta: «¿hay o ha habido tribus de hombres de cultura tan inferior que no tengan o hayan tenido concepciones religiosas de ninguna clase?». Después analiza, con el sano criterio de tratar de entender al otro, ciertos testimonios de misioneros y estudiosos de América y África y responde que no se han hallado tales tribus:

> Los etnógrafos, si buscan una teoría del desarrollo para explicar la civilización y si consideran sus etapas sucesivas como originadas unas de otras, recibirán con especial interés los informes sobre tribus carentes de toda religión [...]. Aunque la hornacina teórica ya está convenientemente dispuesta, la imagen real que ha de llenarla no está preparada aún. El caso es, en cierto modo, semejante al de las tribus de las que se asegura que existen aún sin lenguaje o sin fuego; nada, en la naturaleza de las cosas, parece impedir la posibilidad de esa existencia, pero lo cierto es que tales tribus no se encuentran. Así pues, la afirmación de que se han conocido en existencia real tribus primitivas no-religiosas, aunque es posible en teoría, y tal vez verdaderamente cierta, no descansa en la actualidad sobre esa prueba suficiente que, por un excepcional estado de cosas, tenemos derecho a exigir (1981: 21).

1.1. *La evolución de las creencias religiosas*

Puede resumirse en estos puntos:

1) El primitivo se forma muy pronto el concepto y la *creencia en el alma* humana por percibir dos series de hechos: por una parte, el sueño, el éxtasis, la enfermedad y la muerte, donde el alma parece abandonar el cuerpo, y por otra, los sueños y visiones, donde el alma parece actuar sin el cuerpo. A tal creencia siguen las de la supervivencia del alma, el cuidado de los muertos y la transmigración de las almas, aunque la creencia en un premio o castigo ultraterreno, distinto de la simple supervivencia, sea muy posterior.

2) El primitivo, juzgando que su ser era la medida de todas las cosas, se imaginó que todos los seres (plantas, animales, etc.) *tienen su propia alma*, de modo que el mundo es similar y está como emparentado con el hombre.

3) El culto a los muertos, que carecían de cuerpo, llevó al primitivo a aceptar la *existencia de espíritus puros*; luego aceptó que éstos podían entrar en el cuerpo (posesión) o en un niño recién nacido (transmigración), causar enfermedades o la muerte y penetrar en objetos, como troncos o piedras (fetichismo).

4) La creencia en espíritus encarnados en los seres de la naturaleza condujo al *politeísmo*, con un dios de las distintas fuerzas naturales (dios

Material protegido por derechos de autor

del cielo, de la lluvia, del trueno, etc.) y de las distintas actividades humanas (dios del nacimiento, de la muerte, de la agricultura, de la guerra, el padre divino de la tribu, etc.).

5) Aunque pronto aparece, según Tylor, un *sistema dualista de lo bueno y lo malo*, tal dualidad no se refiere a lo bueno o malo éticos, sino a lo provechoso o dañoso:

> Es cierto que, incluso entre las primitivas hordas salvajes, el pensamiento nativo ha girado ya hacia el profundo problema del bien y del mal. Su tosca, pero celosa, especulación ha tratado ya de resolver el gran misterio que resiste aún a los moralistas y teólogos. Sin embargo, así como, en general, la doctrina animista de las razas inferiores no es todavía una institución ética, sino una filosofía del hombre y de la naturaleza, así el dualismo salvaje no es todavía una teoría de los principios morales abstractos, sino una teoría del placer o del dolor, del provecho o de la pérdida, que afecta al individuo, a su familia o, en último extremo, a su pueblo (1981: 368-369).

6) Finalmente, Tylor habla del *tránsito al monoteísmo*. Comienza por distinguir dos tipos de monoteísmo: uno es reconocer a un Dios supremo «creador del universo y cabeza de la jerarquía espiritual», y así muchos pueblos americanos, africanos y polinesios que admiten varios dioses y son considerados politeístas, pueden «reivindicar simultáneamente el calificativo de monoteístas»; y el otro es no dar «los atributos distintivos de la divinidad a nadie más que al Creador», y así piensa Tylor que «nunca se ha conocido ninguna tribu salvaje de monoteístas», ni de panteístas. A propósito de tal distinción Tylor aborda el problema metodológico de la verdad de la información recogida en tribus que han tenido contacto con cristianos y musulmanes: «¿cómo podemos decir en qué medida, bajo la influencia extranjera, unas ideas confusas y toscas de supremacía divina se han desarrollado hasta alcanzar formas más cultas, o se ha tratado de una total implantación de ideas foráneas?»; por eso, él se limita a datos de creencias «más libres de la sospecha de haber sido tomadas de una fuente extranjera». Y al fin Tylor trata del tránsito a un Ser Supremo; aunque a veces asume este rango el «primer antepasado», es más frecuente dar «a una de las grandes divinidades de la naturaleza la precedencia de todas las demás» (1981: 380-382). Tylor concluye que hay pueblos primitivos que llegan a conocer al Ser Supremo con la luz de la razón, sin la ayuda de los pueblos civilizados, aunque en algunos casos la creencia es resultado de la degeneración de creencias superiores antiguas:

> Así, pues, vemos que la teología de las razas inferiores alcanza ya su punto culminante en concepciones de un Altísimo entre los dioses, y que esas concepciones, en el mundo salvaje y en el mundo bárbaro, no son

Material protegido por derechos de autor

> copias de un solo tipo común, sino esbozos ampliamente variables de la humanidad. La teoría de la degeneración —en algunos casos, indudablemente, con justicia— puede pretender que esas creencias son vestigios mutilados o corrompidos de religiones superiores. Pero, en la mayoría de los casos, la teoría del desarrollo puede explicarlas sin buscar su origen en grados de cultura superiores a aquellos en que se encuentran existiendo. Consideradas como productos de la religión natural, esas doctrinas de la supremacía divina no parecen en modo alguno superar las posibilidades de la inteligencia poco cultivada. Existen pueblos salvajes o bárbaros que conservan esas creencias en un dios altísimo, tal como ellos las han alcanzado por sí mismos sin la ayuda de las naciones más cultas. Entre estas razas, el Animismo tiene su salida clara y coherente —y el Politeísmo, su claro y coherente acabamiento— en la doctrina de una Suprema Divinidad (1981: 384).

1.2. *El rito, la emoción y la ética religiosa*

Aunque el análisis de Tylor se centra en las creencias, no deja de referirse, aunque les dedique mucho menos espacio, a otras tres dimensiones de la religión:

a) *El rito*. Tylor inicia su capítulo sobre los ritos con observaciones interesantes. Para él, la investigación de los ritos resulta, por una parte, más fácil que la de las creencias, porque éstos son más visibles y permanentes y porque son mejor descritos por los informantes que las creencias, y por otra parte, es más difícil, porque los ritos, aunque mantengan la misma forma, pueden haber cambiado de significado. Tylor no usa el nombre actual de reinterpretación, pero destaca su importancia:

> En la ciencia de la religión, el estudio del ceremonial tiene su aspecto fuerte y su aspecto débil. Por una parte, suele ser más fácil obtener informes correctos de las ceremonias por medio de testigos presenciales, que conseguir declaraciones de doctrinas igualmente dignas de confianza e inteligibles, hasta el punto de que la mayor parte de nuestro conocimiento de la religión en el mundo salvaje y en el bárbaro consiste en la familiaridad con sus ceremonias. Es verdad también que algunas ceremonias religiosas son maravillas de permanencia, pues mantienen sustancialmente la misma forma y el mismo significado a lo largo de los siglos, y hasta mucho más allá de donde alcanza la memoria histórica. Por otra parte, el significado de las ceremonias no puede decidirse, temerariamente, por la simple inspección. En el largo y variado curso a través del cual la religión se ha adaptado a nuevas condiciones intelectuales y morales, uno de los procesos más destacables ha afectado a costumbres religiosas de gran tradición, cuya forma ha sido fielmente e incluso servilmente mantenida, mientras que su carácter ha solido experimentar transformaciones (1981: 407).

Material protegido por derechos de autor

b) *La emoción religiosa*. Tylor es muy consciente de que ha «tenido en cuenta el aspecto intelectual de la religión más que el emocional». Además, él sabe muy bien que «incluso en la vida del salvaje más elemental, la creencia religiosa se halla asociada con una emoción intensa, con una pavorosa veneración, con un terror angustioso, con arrebatos de éxtasis en que los sentidos [...] sobrepasan totalmente el nivel común de la vida cotidiana» (1981: 403). Es fácil descubrir en este terror angustioso y en estos arrebatos extáticos, que, según Tylor, se dan incluso en la vida del salvaje más elemental, los rasgos del sentimiento numinoso, definido como la experiencia ante el misterio tremendo y fascinante en *Lo santo* (1917), la obra clásica de Rudolf Otto. Por todo esto, el reduccionismo intelectual de Tylor no obedece a que él desconozca la dimensión emotiva de la religión, sino a una estrategia metodológica preconcebida: «mi tarea aquí no ha sido discutir la religión en todos sus sentidos, sino trazar un esbozo de la gran doctrina del Animismo, tal como se encuentra entre [...] entre las razas inferiores de la humanidad, y mostrar su transmisión a lo largo de las líneas de pensamiento religioso» (1981: 404).

c) *La ética religiosa*. La razón de por qué Tylor habla poco de ella no es de tipo metodológico, como en las emociones, sino más profunda, a saber, porque, según Tylor, el animismo, que identifica con religión primitiva, no es ético, aunque las razas inferiores tengan valores éticos en su vida y en sus tradiciones:

> La casi total exclusión de cuestiones éticas de esta investigación no obedece a una simple razón de ordenamiento. Es debida a la naturaleza misma del tema. Algunos pueden considerar alarmante la declaración —pero la evidencia parece justificarla— de que la relación de la moralidad con la religión es una relación que sólo pertenece en sus rudimentos —o no pertenece en absoluto— a la civilización rudimentaria. La comparación de las religiones salvajes y civilizadas revela, al lado de una profunda semejanza en sus filosofías, un profundo contraste en su influencia práctica sobre la vida humana. En la medida en que la religión salvaje puede ser la representante de la religión natural, la idea popular de que la ordenación moral del universo es un principio esencial de la religión natural se cae sencillamente por su base. El animismo salvaje está casi desprovisto de ese elemento ético que para la ilustrada mente moderna es el verdadero resorte de la religión práctica. Como ya he dicho, no es que la moralidad esté ausente de la vida de las razas inferiores. Sin un código moral, la existencia misma de las tribus primitivas sería imposible [...] Pero estas leyes éticas se mantienen dentro de su propio campo de tradición y de opinión pública, con relativa independencia de las creencias y de los ritos animistas que existen a su alrededor. El animismo inferior no es inmoral, sino amoral (1981: 404).

Material protegido por derechos de autor

1.3. *Crítica del evolucionismo de Tylor*

La crítica más completa de la *Cultura primitiva* (1871) la hace Robert Lowie en *Primitive Religion* (1924), que consta de una introducción, de tres partes y de una conclusión. La reedición de 1952 tiene un apéndice de *addenda* y correcciones, donde Lowie contesta a sus propios críticos y recoge la nueva información disponible en los casi treinta años que separan ambas ediciones. Resumo el contenido del libro. Los cuatro capítulos de la primera parte son una etnografía religiosa de cuatro pueblos primitivos (los indios cuervo, los ekoi, los bakaua y los polinesios); los tres capítulos de la segunda parte critican tres teorías en boga (el animismo de Tylor, la magia de Frazer y el colectivismo de Durkheim) y los otros ocho capítulos de la tercera parte abordan diversos puntos de la religión (esquemas históricos y caracterización regional, historia y psicología, mujer y religión, variaciones individuales, religión y arte, la asociación religiosa, y economía y religión). De este panorama, sólo voy a analizar tres puntos: la definición de religión que da Lowie, su postura sobre el posible fin de la religión y su crítica a las teorías religiosas en boga:

a) Sobre el primer punto, Lowie dice en la introducción que una *definición de religión* sería tan inútil al principio del libro «como lo sería la definición del concepto de «conciencia» en un libro de texto de psicología, o del concepto de «electricidad» en un tratado de física», y que su contenido sólo se puede entender «*después* de haber terminado el examen de los datos» (1976: 14). Por eso, en el capítulo 15 presenta, como Tylor, una definición mínima de religión, que no es de corte intelectual, sino emocional, y encuadra dentro «del mismo epígrafe fenómenos que desde el punto de vista psicológico pertenecen juntos a una categoría diferenciada ante el resto del universo», y así no duda en incluir bajo el mismo epígrafe los fenómenos mágicos y religiosos, porque en ambos «se manifiesta la misma o parecida actitud» (1976: 305):

> Mi definición no pretende ser exacta, sino simplemente una definición mínima de las implicaciones psicológicas de la religión; intenta sólo definir el mínimo denominador común a todos los fenómenos religiosos. Como Durkheim, derivo este elemento común de una dicotomía del universo; pero, siguiendo a Marett más que a Durkheim, cifro esta dicotomía no en la arbitraria división entre lo Sagrado y lo Profano, sino en la diversa respuesta ante estímulos normales y anormales, en la *espontánea* distinción de tal modo creada entre lo Natural y lo Sobrenatural, la cual no requiere ninguna preexistente formulación abstracta de la «naturaleza». La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino (1976: 305-306).

Material protegido por derechos de autor

Pero es sabido que esta respuesta de pasmo y de temor reverencial puede darse no sólo ante objetos religiosos, sino ante su negación, como lo reconoce Lowie: «Tan pronto como se adopta una postura psicológica, queda patente que los objetos más divergentes, es más, la propia negación de lo que de ordinario se identifica como objetivo de devoción religiosa, pueden quedar revestidos de valor religioso» (1976: 308). Por eso, la explicación evolucionista que recibe un niño en la escuela puede ser asumida con la misma actitud que la narración bíblica de la creación, y lo mismo sucede con la actitud de muchos frente a los socialismos de Estado marxistas ateos, puesto que «la ortodoxia no cambia de carácter por una sustitución de dogmas eclesiásticos por seculares» (1976: 310). En síntesis, la definición de religión de Lowie es tan unilateral como la de Tylor, sólo que no se centra en la creencia, sino en la emoción religiosa.

b) Sobre el *posible fin de la religión*, Lowie se pregunta si, en vista de que muchos evolucionistas predecían del fin de la religión, ésta podrá sobrevivir a la ilustración científica y responde:

> Si se entiende la religión en el sentido nuestro, en ese caso la religión sobrevivirá con toda certeza, puesto que la historia muestra simplemente una transferencia del sentimiento religioso a nuevas manifestaciones de lo Extraordinario o Santo, nunca una extinción del sentimiento en sí [...]. Pero incluso si se concibe la religión del modo tradicional, no existe prueba evidente en la historia que permita presagiar su extinción (1976: 311).

c) Finalmente, Lowie *critica a Tylor, Frazer y Durkheim*. Al criticar a Tylor, Lowie analiza por separado cómo pudo surgir «el concepto de lo relativamente espiritual como opuesto a lo groseramente material» y cómo luego «*todos* los tipos de entes sobrenaturales se desarrollan a partir de él» (1976: 111). Sobre el primer punto dice:

> Su teoría es declaradamente una pura y simple interpretación psicológica, pero desde el momento en que no sólo explica las observaciones empíricas, sino que opera exclusivamente con hechos tales como la muerte, los sueños y las visiones, todos los cuales ejercen evidentemente una fuerte influencia sobre la mentalidad de los hombres primitivos, debe concederse que tiene un alto grado de probabilidad de que sea cierta. Yo, por mi parte, no he encontrado una hipótesis contraria que pudiera considerarse como serio rival (1976: 112).

Lowie analiza también los trabajos de Andrew Lang y de Wilhelm Schmidt. Lang sostenía en *The Making of Religion* (1898) que, en ciertos pueblos primitivos, se había encontrado una imagen de Dios eterno, causa de todo, amigo del hombre y guardián del orden moral, que no

Material protegido por derechos de autor

había podido ser introducida por los misioneros blancos. Por su parte, Schmidt, en su monumental *Der Ursprung der Gottesidee* (El origen de la idea de Dios), defendía, como se verá después, la creencia en un Dios supremo en las etapas más tempranas de la historia humana. Por eso Lowie concluye que las pruebas aducidas por Tylor no son realmente concluyentes. En efecto, aun reconociendo que la teoría de Tylor fue aceptada sin objeción en los círculos antropológicos por «su consonancia con el pensamiento de la época, la abundancia de la documentación, la bien cimentada reputación de Tylor como cabeza de la nueva ciencia», hay que reconocer que si se pregunta si Tylor «demostró su principio interpretativo hasta el punto de excluir los restantes, debemos decir que no se puede encontrar prueba tan concluyente» (1976: 121).

Al criticar la teoría evolutiva de Frazer sobre la magia que se convierte en religión y luego en ciencia, Lowie muestra la misma riqueza de datos y honestidad intelectual de siempre, aunque su crítica se facilita por juzgar similares la actitud religiosa y la mágica:

> En resumen, el esquema de Frazer falla por todos los lados e incluso si adaptamos su definición no hay motivo para atribuir mayor antigüedad a la magia que a la religión. *Ipso facto*, nuestra definición más amplia de religión no podría apoyar tal hipótesis cronológica. Dado el nivel actual de nuestros conocimientos, tanto la magia como la religión se podrían considerar como componentes extremadamente antiguos de la forma humana de ver el mundo. Pero puesto que se ha descubierto que la magia participa del carácter psicológico de la religión, no queda razón alguna de peso para establecer una tajante distinción de ambas y se pueden considerar las creencias y prácticas mágicas como religiosas en el sentido *nuestro* del término. Si tal cosa pareciese inaceptable, será necesario aceptar al menos las opiniones de los doctores Marett y Goldenweiser, quienes conciben la magia y la religión como dos compartimentos o ramas diferenciadas de un conjunto más amplio: el Sobrenaturalismo (1976: 144).

Y al criticar a Durkheim, Lowie objeta «la temeraria presunción de que en Australia se hallaba representada la cultura primordial de la humanidad» y señala con Goldenweiser que Durkheim, «al mismo tiempo que deifica a la sociedad, su concepción sobre la misma en el papel de dios es singularmente limitada, puesto que prácticamente identifica la sociedad con la "multitud"». Sin duda la sociedad no se identifica con la multitud, sino que está basada en muchas relaciones interpersonales nada multitudinarias; por eso, siguiendo de nuevo a Goldenweiser, Lowie dice que «el hombre no objetiva a la multitud de la que forma parte como algo distinto y superior a él mismo, sino que se indentifica a sí mismo con ella» (1976: 154). Y «antes de dejar a un lado las originales pero

Material protegido por derechos de autor

erróneas especulaciones» de Durkheim, reconoce que él «no ha sido solamente un perpetrador de errores» (1976: 157) y por eso aplica su teoría a su propia teoría de la formación de la actitud religiosa, donde la naturaleza del ser venerado no tiene mayor importancia:

> Su forma de tratar el simbolismo me parece excelente. Poca duda cabe de que los símbolos pueden concentrar el fervor religioso en los creyentes sobre ellos mismos y que su sacralidad puede a su vez derramarse en otras direcciones [...]. A este respecto el punto de vista de Durkheim de que la naturaleza específica del objeto venerado no tiene importancia, puede decirse igualmente que coincide por completo con la posición que nosotros hemos asumido. No creo que se puedan tener muchas dudas sobre el hecho de que la personalidad de un soberano puede despertar un sentimiento difícilmente distinguible de la emoción religiosa; y las abstracciones tituladas «Patria» y, bajo ciertas condiciones «Libertad» y «Razón» tienen igual poder (1976: 156-157).

Es útil recordar ciertas críticas que antropólogos de la época hicieron a *Religiones primitivas* de Lowie, que éste recoge en el prólogo de la reedición de 1952. Señalaron vacíos en la obra Sapir, que se refiere al vacío de la oración, y Radin, autor de *Primitive Religion: Its Nature and Origin* (1937), que se refiere al de la religión y economía; por eso, Lowie añadió sendos capítulos sobre esos temas en dicha reedición. Por su parte, Schmidt pide más datos sobre las tribus asiáticas; Lowie acepta la crítica y dice:

> Su afirmación de que el concepto de dios puede encontrarse incluso en tribus muy primitivas me parece que ha sido corroborada por posteriores investigaciones etnográficas [...]. No obstante, deseo afirmarme en mi postura de que el dios de los aborígenes en ningún modo corresponde, de forma general, al eminente sistema ético postulado por el erudito jefe de la escuela austríaca. Respecto a las relaciones históricas, Schmidt apunta correctamente que en principio no me opongo a la idea de una transmisión a través de grandes espacios geográficos, aunque mantengo una mayor reserva en los casos de distribución intermitente. En cuanto a la variabilidad individual —problema crucial, tanto para él como para mí—, existe un acuerdo absoluto (1976: 10).

Si bien la pregunta sobre el origen primordial y sobre la evolución unilineal de la religión acabó siendo abandonada por los antropólogos, la pregunta sobre la evolución de ciertas religiones y sobre la formulación de leyes evolutivas de religiones que son «taxonómicamente semejantes», para usar la expresión de ciertos neovolucionistas, será una pregunta permanente de los antropólogos, porque la dimensión diacrónica es indispensable para entender la dimensión sincrónica. Por eso, voy a

Material protegido por derechos de autor

dedicar el capítulo IX a la formación y evolución del catolicismo latinoamericano.

2. *Enfoque estructural-funcionalista*

Aunque en la crítica de Lowie, que milita en la escuela antropológica del particularismo histórico de Boas, ya se insinúa el nuevo enfoque, que usarán los boasianos en sus estudios sobre religiones primitivas, como el ya citado de Paul Radin (1937), sin duda los mejores representantes del nuevo enfoque son los tres «padres» de la escuela inglesa.

2.1. *El funcionalismo de Malinowski*

El iniciador es Malinowski con su método de trabajo de campo intensivo sobre el terreno para descubrir la lógica de las religiones primitivas. Aunque él no hizo ninguna buena etnografía religiosa, contribuyó a superar al último evolucionista clásico, Frazer (1922), que seguía defendiendo la secuencia evolutiva (magia-religión-ciencia) y a centrar la investigación en la función que cumple la religión. Como en los demás campos de la cultura, el *postulado* funcionalista sobre la religión es que ésta, cualquiera que sea la sociedad en la que se desarrolle, *tiene sentido*. Nadel, en «Malinowski, sobre la magia y la religión», artículo publicado en Firth (1957), escribe:

> No parece haber mejor modo de resumir la contribución de Malinowski al estudio de las creencias religiosas que diciendo que él fue el primero que encontró un nuevo modo de contemplar esos fenómenos y una nueva lógica en ellos, y que sus sucesores heredaron, desarrollaron y sin duda también corrigieron esas ideas suyas. La «lógica» para Malinowski era la lógica de la racionalidad. La magia, la religión, la mitología tenían que tener sentido. Aunque ese sentido resultara muchas veces demasiado simplificado y se pareciera demasiado al sentido común, su búsqueda constante constituyó para nosotros, sucesores suyos, una guía sin la que probablemente no hubiéramos sido capaces de encontrar nuestro camino (1974: 224).

Tras esta visión de conjunto, recojo su enfoque sobre la magia y la religión en *Magia, ciencia, religión* (1948). Se debe notar que Malinowski pone las tres palabras del título en distinto orden al de Frazer (magia, religión y ciencia), y afirma que dichos términos no son etapas del desarrollo, sino sistemas simbólicos que existen en todas las sociedades, aunque no tengan en éstas la misma importancia:

Material protegido por derechos de autor

> No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca, ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido atribuida. En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y de la Religión, y el dominio de la Ciencia (1974: 13).

Para probar su tesis, Malinowski analiza y critica cuatro teorías en boga sobre la religión primitiva: el animismo de Tylor, el magismo de Frazer, el sociologismo de Durkheim y la mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl. Recojo dicho análisis y crítica:

a) Sobre el animismo de Tylor, Malinowski dice que tal teoría, a pesar de la gran aceptación que tuvo, «se basaba en una serie de datos demasiado angosta y concedía al salvaje un *status* de racionalidad y de contemplación excesivamente alto». Luego añade que la moderna etnografía muestra al primitivo «más interesado en pesca y horticultura, en hechos y festejos de su tribu, que en especulaciones sobre sueños y visiones o en explicaciones de «dobles» o estados catalépticos» y descubre «otros muchos aspectos de la religión primitiva que es imposible encajar en el esquema de Tylor referente al animismo» (1973: 14-15).

b) Al hablar de Frazer, Malinowski analiza por separado los *tres problemas madres* de éste sobre la religión primitiva, que son la magia y su relación con la religión y la ciencia, el totemismo y su influjo en el credo salvaje, y los cultos de la fertilidad. Sobre el primer problema, tras recordar la teoría de la manipulación-súplica de Frazer y las ideas de Preuss en Alemania, de Marett en Inglaterra y de Hubert y Mauss en Francia, que en parte critican y en parte apoyan a Frazer, Malinowski dice:

> Estos estudiosos postulan que, a pesar de su similar apariencia, ciencia y magia difieren sin embargo de un modo radical. La ciencia nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición. La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en la atmósfera del misticismo. La ciencia está abierta a todos, es decir es un bien común de toda la sociedad; la magia se oculta, se enseña por medio de misteriosas iniciaciones y se continúa en una tradición hereditaria o, al menos, sumamente exclusiva. Mientras que la ciencia se basa en la concepción de ciertas fuerzas naturales, el hontanar de la magia es la idea de un poder místico e impersonal en el que creen la mayor parte de los pueblos primitivos. Tal poder, llamado *mana* por algunos melanesios, *arungquiltha* por ciertas tribus australianas, *wakan*, *orenda*, *manitu* por algunos indios de América y que en otros lugares carece de nombre, es, se ha establecido, una idea casi universal que se encuentra en cualquier lugar donde florezca la magia [...]. De esta suerte, el *mana* y no el animismo es la esencia de la «religión preanimista» y, a la vez, constituye la esencia de la

Material protegido por derechos de autor

magia que, de tal modo, resulta radicalmente diferente de la ciencia (1974: 16-17).

c) Malinowski critica la tesis de Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), que el totemismo es la más antigua forma de religión y que *lo religioso* es idéntico a *lo social*, porque «el dios del clan [...] no puede ser otra cosa sino el clan mismo» y porque en general «una sociedad posee todo lo que se precisa para hacer nacer la sensación de lo divino en las mentes de los hombres tan sólo mediante el poder que sobre ellas detenta: pues para sus miembros es lo que Dios para sus adoradores» (1968). Malinowski resume su crítica así:

> Para resumir, diremos que los enfoques de Durkheim y de su escuela son inaceptables. Primero, porque en las sociedades primitivas la religión también tiene, en gran parte, sus fuentes en el ámbito puramente individual. En segundo lugar, porque la sociedad, en cuanto multitud, no se abandona siempre, en absoluto, a la producción de creencias o incluso de estados mentales religiosos, mientras que, por el contrario, la efervescencia colectiva es a menudo de naturaleza enteramente secular. En tercer lugar, porque la tradición, la suma total de ciertas reglas y logros culturales, engloba, y en las sociedades primitivas mantiene fuertemente unidos, el campo de lo sagrado y lo profano. Y, por fin, porque la personificación de la sociedad, el concepto de una «alma colectiva» carece de fundamentación fáctica y es contrario a los métodos de la ciencia social (1974: 68-69).

d) Respecto a Lévy-Bruhl, Malinowski dice que él es una excepción en el estudio del «conocimiento primitivo», que ha sido tan descuidado por la antropología, que sólo ha estudiado «la religión primitiva, mitología y magia». Sin embargo, dicho autor presenta un salvaje que «carece en absoluto de tal sobriedad mental y está, sin remisión y de un modo completo, inmerso en un marco espiritual de carácter místico», y que no tiene «ninguna idea clara de sustancia y atributo, de causa y efecto, de identidad y contradicción. Su mentalidad es la de una confusa superstición, "prelógica", hecha a base "participaciones místicas"» (1974: 23-24). Malinowski refuta a Lévy-Bruhl con pruebas empíricas de su largo trabajo de campo entre los melanesios, que se refieren a la agricultura, la construcción de canoas, la pesca, la guerra, la salud y la muerte, y concluye:

> De suerte que en su relación con la naturaleza y el destino, ya sea que se trate de explotar a la primera o de burlar al segundo, el hombre primitivo reconoce las fuerzas naturales y sobrenaturales, y trata de usar de ambas para su beneficio. En las ocasiones en que la experiencia le ha enseñado que el esfuerzo que guía el conocimiento es de alguna eficacia, no escati-

Material protegido por derechos de autor

> mará el uno ni echará al otro en olvido. Sabe que una planta no crecerá por influjo mágico tan sólo, o que una piragua no podrá flotar o navegar sin haber sido adecuadamente construida o preparada [...]. El nativo nunca fía en su magia solamente [...]. Pero recurrirá a ella siempre que se vea compelido a reconocer la impotencia de su conocimiento y de sus técnicas racionales (1974: 33).

2.2. *Religión y sociedad en Radcliffe-Brown*

Mientras que Malinowski planteaba una nueva pregunta sobre la religión, Radcliffe-Brown, que tampoco hace ningún estudio completo sobre la religión, escribe un artículo importante sobre el tema «Religión y sociedad» (1945), recogido en *Estructura y función en la sociedad primitiva* (1952), donde opina sobre el modo de estudiar la religión y hace seis *sugerencias* (1972: 201-202), que comento:

Primera sugerencia: «Para entender una religión particular, tenemos que estudiar sus efectos. La religión, por tanto, ha de ser estudiada *en acción*». Por eso, en el nuevo paradigma estructural-fucionalista hay que abandonar la vieja pregunta sobre el origen y evolución de la religión, para estudiar las función que ésta cumple y los efectos que produce en la sociedad.

Segunda sugerencia. Radcliffe-Brown aconseja, contra todo lo predecible por sus fríos análisis de los rituales, que hay que abrir un camino poco transitado por la escuela británica y por la mayoría de los estudiosos de la religión, estudiando empíricamente el sentimiento religioso o la experiencia subjetiva de cada culto particular, que tiene rasgos generalizables, aunque tenga también rasgos propios de cada individuo:

> Dado que la conducta humana está controlada o dirigida en gran parte por lo que hemos dado en llamar sentimientos, concebidos como disposiciones mentales, es necesario descubrir, en la medida de lo posible, cuáles son los sentimientos que se desarrollan en el individuo como resultado de su participación en un culto particular (1972: 201).

Tercera sugerencia. Se debe priorizar el estudio del rito sobre la creencia: «en el estudio de cualquier religión hemos de examinar ante todo las acciones religiosas específicas, las ceremonias y los ritos colectivos e individuales» (1972: 201-202). Aunque la creencia sea lógicamente más importante, pues nadie realiza un rito sin tener la respectiva creencia, sin embargo la visibilidad, la persistencia y la polivalencia semántica del rito han hecho muy provechosa su investigación.

Cuarta sugerencia. El énfasis dado a la fe no es universal en todas las religiones, sino propio de la evolución religiosa de ciertas socieda-

Material protegido por derechos de autor

des complejas, donde Radcliffe-Brown alude sin duda al cristianismo protestante: «El énfasis sobre la fe en doctrinas específicas que caracteriza algunas religiones modernas parece ser el resultado de determinados desarrollos sociales en las sociedades de estructura compleja» (1972: 202).

Quinta sugerencia. Hay que estudiar la religión dentro de la estructura social. Para ello Radcliffe-Brown distingue dos casos opuestos, uno propio de las sociedades tradicionales y otro de las sociedades modernas seculares y pluralistas:

> En algunas sociedades hay una inmediata y directa relación entre la religión y la estructura social, lo cual ha sido ilustrado con el culto a los antepasados y el totemismo australiano. Lo mismo ocurre con lo que podemos llamar religiones nacionales, como la de los hebreos, o las de los Estados-Ciudad de Grecia y Roma. Pero donde llega a existir una estructura religiosa separada independiente, mediante la formación de diferentes Iglesias o sectas o grupos de culto dentro de un pueblo, la relación de la religión con la estructura social es, en muchos aspectos, indirecta y no siempre fácil de investigar (1972: 202).

Aquí Radcliffe-Brown retoma el tema de la función social de la religión, tema que «ha sido desarrollado por los trabajos de hombres como Robertson Smith, Fustel de Coulanges, Durkheim» y que ha guiado sus «propios estudios durante cerca de cuarenta años» (1972: 201). Luego califica de muy discutible la tesis de Tylor de que sólo «las religiones más elevadas están especialmente en la moralidad y que el elemento moral está escasamente representado en las religiones de las razas de más bajo nivel» (1972: 196), y añade que «lo que hace al hombre un animal social no es cierto instinto de grupo, sino el sentido de dependencia en sus innumerables formas». Al respecto distingue dos tipos de ésta: la dependencia ante los poderes superiores y la dependencia ante a las normas del propio grupo; esta idea parece proceder de Durkheim, para quien sólo la sociedad tenía un poder similar al de Dios, al hacernos a su imagen y semejanza, y así Dios no es otra cosa que la sociedad simbólicamente pensada.

Sexta sugerencia: Hay que estudiar, según una fórmula que pretende ser paradigmática, la doble dependencia antes indicada frente a los poderes superiores y frente a la propia sociedad, pues la creación de dicha dependencia es la principal función social de la religión: «Se sugiere como fórmula general [...] que lo que se expresa en todas las religiones es lo que he llamado sentido de dependencia en su doble aspecto, y que las religiones cumplen su función social manteniendo constantemente este sentido de dependencia» (1972: 202).

Material protegido por derechos de autor

2.3. *Función y significado en Evans-Pritchard*

El primer gran estudioso de la religión en la Escuela inglesa es Evans-Pritchard, por ser autor de obras clásicas sobre la magia, *Brujería, magia y oráculo entre los azande* (1937), sobre una religión primitiva, *La religión nuer* (1956), y sobre el origen de la religión, *Las teorías de la religión primitiva* (1965). Si se deja por ahora el libro de magia azande, *La religión nuer* es el primer estudio sobre el terreno de una religión primitiva y es, junto con *Divinidad y experiencia: la religión de los dinka* (1961), de Godfrey Lienhardt, una de las mejores etnografías religiosas de la antropología inglesa. El libro sobre el origen de la religión, que analizaré en el capítulo IV, recoge las conferencias de Evans-Pritchard en la Universidad de Gales sobre el viejo problema del origen de la religión, al que él da una respuesta que sigue siendo definitiva.

Por eso, me limito a destacar ciertos aportes de *La religión nuer* en el prólogo y del capítulo XIII. En el prólogo Evans-Pritchard reivindica la especificidad de la religión, que no debe confundirse con los ritos en general, ni con los valores, y afirma que el objeto de su estudio es conocer la relación religiosa en sentido estricto y analizar cómo los nuer se comunican con Dios:

> No conviene olvidar que se trata aquí de un estudio sobre la religión. El influjo racionalista sobre la antropología ha sido tan poderoso que muchas prácticas religiosas se han catalogado sistemáticamente bajo la rúbrica general de *ritos* a la par que otros actos completamente heteróclitos, pero que tenían en común que el escritor los consideraba como algo perteneciente al mundo de lo irracional. En este sentido se tiene la tendencia igualmente a incluir el pensamiento religioso en la problemática general de los valores. Por mi parte, opino que la religión es un tema de estudio *sui generis*, algo así como lo que ocurre con el lenguaje o el derecho. No me creo obligado, por tanto, a detenerme demasiado en la descripción de las ceremonias que tienen lugar en las iniciaciones, noviazgos, bodas, etc., que no son propiamente fenómenos religiosos. Por el contrario, intentaré poner al descubierto cuál es el significado religioso, si es que hay alguno, que se esconde tras esas ceremonias. Así mismo no ahondaré en los juicios morales de los nuer en general, sino sólo en tanto en cuanto hagan referencia directamente a su modo religioso de pensar y de actuar (1982: 12).

Dicho estudio religioso debe hacerse al margen de las ideas o prejuicios del investigador. Al respecto Evans-Pritchard recuerda la opinión de muchos que juzgan que, «al describir o interpretar una religión primitiva, importa poco que el escritor sea agnóstico o cristiano»; él, sin debatir a fondo el problema, opina que quien tiene «las creencias religiosas de su

Material protegido por derechos de autor

propio pueblo, siente y piensa —y escribe también— sobre la creencia de otros pueblos de manera muy diferente al que presta tal asentimiento» y que, al analizar la religión, surgen «problemas especiales que no suelen presentarse cuando se escribe, por ejemplo, sobre el parentesco» (1982: 11). Desgraciadamente, Evans-Pritchard no explica por qué el creyente analiza de modo distinto al increyente y que parece contradecir lo que, tres años después, dijo en la *Aquinas Lecture* (1959) sobre «Los antropólogos y la religión», publicada en *Ensayos de antropología social* (1962). En esa conferencia sostiene que, «para el estudio de la antropología, la fe, en un sentido u otro, tiene poca importancia», y analiza la actitud que los antropólogos «tienen con respecto a la fe y a las prácticas religiosas, que ha sido hasta el momento en gran parte friamente hostil» (1974: 24)[1].

En el capítulo XIII, «Reflexiones finales acerca de la religión nuer», Evans-Pritchard hace tres afirmaciones que juzgo importantes. En primer lugar, dice que su «libro ha sido pensado para que sirva de contribución a una eventual clasificación de las filosofías africanas» (1972: 371). Con esto no debe pensarse que él renuncie a conocer la estructura empírica, objeto de la antropología social, para analizar unas estructuras más profundas, propias del estructuralismo francés, o que quiera estudiar la filosofía africana y no la religión africana. En realidad, propone, no abstracciones filosóficas, sino *configuraciones a lo Benedict*, y así su clasificación de las filosofías africanas «deberá hacerse con referencia a sus principales rasgos característicos»:

> Entre todos los pueblos de África encontramos, en una y otra forma, creencias teístas, cultos manistas, nociones de brujería, interdicciones con sanciones sobrenaturales, prácticas mágicas, etc., pero las filosofías que acom-

1. Tras presentar un panorama de la postura religiosa de los antropólogos franceses e ingleses desde la Ilustración, concluye: «No quiero decir que las creencias de los antropólogos serán en el futuro lo que han sido y lo que son, ya que, para el estudio de la antropología, la fe, en un sentido o en otro, tiene poca importancia. Quiero añadir que hoy en día la situación en Gran Bretaña es en general la misma que en el pasado, excepto en una cosa: la mayoría de los antropólogos son indiferentes, si no hostiles, a la religión —ateos, agnósticos o simplemente nada—, y una minoría son cristianos. La excepción a que me refería es que de los cristianos una proporción cosiderable son católicos. De hecho, la situación es más o menos ésta: de un lado, los indiferentes, y de otro, los católicos, con muy poco en el medio. Una vez más, creo que no hay nada en la naturaleza de la antropología que haya dado origen a esta situación, sino que aparece como una tendencia general en la vida intelectual de nuestro tiempo. Como Comte vislumbró claramente, el protestantismo esconde al deísmo, y el deísmo, al agnosticismo, y la elección es entre todo o nada, una elección que no admite término medio entre una Iglesia que ha defendido su razón y no ha hecho concesiones, y la irreligiosidad absoluta» (1974: 43).

Material protegido por derechos de autor

pañan a estas prácticas tienen su propio carácter especial según la manera como se hallan mutuamente relacionadas dichas ideas. Se descubrirá que una de estas creencias, o sistema de creencias, dominará sobre las demás, dándoles al mismo tiempo una forma, una configuración y un color característico. Así entre algunos pueblos —pienso en una gran parte de los bantú— el motivo dominante lo suministra el culto a los antepasados; entre otros, por ejemplo algunos pueblos sudaneses, lo suministra la noción de brujería, con la que se hallan íntimamente relacionadas ciertas técnicas de carácter mágico y oracular; entre otros, como es el caso de los nuer, el Espíritu se halla en el centro del cuadro, toda vez que las ideas manistas y relativas a la hechicería son puramente periféricas; y, entre otros pueblos, son todavía otras nociones distintas las que predominan. Para saber por lo general cuál es el motivo dominante, se investiga la causa a la que atribuyen estos pueblos las enfermedades, las amenazas y otros tipos de infortunio, así como las medidas que toman para ahuyentarlos o eliminarlos (1972: 371).

En segundo lugar, Evans-Pritchard concluye que en la religión nuer, por efecto del carácter dominante de la idea de Espíritu, otros elementos del sistema religioso, propios de otras religiones africanas, son casi desconocidos. Así refuta de paso, con el argumento negativo de su no existencia en los nuer, a ciertos teóricos en religiones primitivas que, sin haberlas estudiado en el campo y con informaciones poco seguras, decían que el animismo, la magia o los espectros eran el origen de la religión o que la religión primitiva era ritualista, poco ética y poco personal:

Como quiera que la principal característica de la religión nuer es la idea de Espíritu, no es de extrañar que ciertas características de otras religiones africanas sean entre ellos poco importantes, o incluso totalmente inexistentes. La concepción sobre las ánimas de los difuntos es algo secundario en este sentido. Las ideas animistas son algo que apenas si conocen. Las ideas sobre brujería juegan un papel subordinado y la magia casi no existe; son dos ideas incompatibles con una filosofía teocéntrica [...] De igual manera, se comprende fácilmente que no exista ninguna idea de fuerza impersonal, de dinamismo o de fuerza vital, ideas éstas que son características al parecer de algunas religiones africanas [...] Otro rasgo negativo de la religión nuer es la completa ausencia de rituales, entendido esto en el sentido de ceremoniales, interdicciones, etc., de tanta importancia entre otros pueblos [...] Las interdicciones no son en absoluto de orden ritual, sino de orden moral, de modo que su infracción trae como consecuencia un estado de impureza moral o de pecado, cuyas manifestaciones lógicas suelen ser la enfermedad o cualquier otra desgracia. Por otra parte, lo que realmente cuenta a la hora del sacrificio no es tanto el estado externo o físico del sacrificante cuanto su disposición interna [...] Domina un fuerte sentimiento de dependencia respecto a Dios y de confianza en Él más que

Material protegido por derechos de autor

> en cualquier otro poder o instancia de tipo humano [...]: estamos ante una relación íntima y personal del hombre con Dios (1982: 373).

Y, en tercer lugar, Evans-Pritchard concluye que la religión nuer, aunque cumpla funciones sociales o culturales, es sobre todo un estado interior, una «relación entre el hombre y Dios que trasciende todas las formas» (1982: 377). Y así propone, contra los enfoques predominantes de la Escuela inglesa de estudiar las funciones de la religión, estudiar la relación o la experiencia del hombre con Dios. Como los nuer «pueden hablar de su experiencia del Espíritu, pero poco o nada del Espíritu propiamente dicho [...]», por ser «un misterio que se esconde tras los nombres, las apariencias totémicas, etc., en que aparece representado», Evans-Pritchard duda de que el antropólogo pueda decir mucho más, y así «debe ceder el lugar al teólogo», frase con la que concluye la obra:

> Si consideramos solamente lo que perciben los ojos en el sacrificio, puede que nos parezca una sucesión de actos carentes de sentido, e incluso crueles o repelentes; pero, cuando reflexionamos acerca de su significado, nos damos cuenta de que se trata de una representación dramática de una experiencia espiritual. Qué es exactamente esta experiencia es algo que el antropólogo no puede decir con certeza. Las experiencias de esta índole no son fácilmente comunicables, aun cuando la gente está dispuesta a comunicarlas y dispone, además, de un riquísimo vocabulario para hacerlo. Aunque la oración y el sacrificio sean acciones externas, la religión nuer es en último término un estado interior. Este estado se exterioriza mediante ritos que podemos observar, pero cuyo significado depende en definitiva de la conciencia que se tiene de Dios, así como del hecho de que los hombres dependen de Él y han de conformarse con su voluntad. Llegado a este estadio, el antropólogo debe ceder el lugar al teólogo (1982: 378).

Quizás sea útil, en este libro que quiere mantener cierto diálogo con la teología, analizar el sentido de la última frase. La antropología es una ciencia empírica que analiza el comportamiento religioso de las distintas sociedades, en el cual la experiencia subjetiva tiene gran importancia y es precisamente Evans-Pritchard quien contribuye a subrayar esa importancia. Es cierto que, por su carácter empírico, la antropología sólo analiza lo que el creyente dice sobre cómo se comunica con Dios y qué experimenta en su interior cuando celebra los ritos, pero no dice nada sobre la verdad de esa comunicación. En cambio, el teólogo, que analiza la revelación definitiva de Dios en Jesucristo y la revelación de Dios en otras tradiciones religiosas, puede aportar ciertos criterios, por ejemplo el *discernimiento de espíritus* ignaciano, para analizar con mayor profundidad la verdad de la relación con Dios que se da bajo tantas

Material protegido por derechos de autor

mediaciones culturales, por más que muchas veces la verdad última sólo la sepa Dios.

3. *El enfoque simbólico*

Como se ha visto, Evans-Pritchard traza un puente entre el enfoque funcionalista y el simbólico. Al respecto Geertz, en su artículo «Religión: estudio antropológico»[2], sostiene que en el estudio de las formas simbólicas no hay «una tendencia analítica, una figura central en torno a la cual se pueda ordenar el debate, ni un sistema que relacione entre sí las diferentes corrientes» (IX: 224). Por eso, incluye en este enfoque la fenomenología de Mircea Eliade, el estudio del pensamiento primitivo de Lévy-Bruhl y el estructuralismo de Lévi-Strauss, para añadir:

> Como demuestran los recientes trabajos de Evans-Pritchard, R. G. Lienhardt, W. E. H. Stanner, Victor W. Turner, Germaine Dieterlen, Meyer Fortes, Edmund R. Leach, Charles O. Frake, Rodney Needham y Susanne K. Langer, el análisis de las formas simbólicas está configurándose en una corriente importante en el estudio de la religión primitiva, e incluso de la religión en general. La obra de cada uno de estos investigadores responde a un enfoque distinto, pero todos parecen compartir la convicción de que es necesario interpretar las religiones como lo que son: sistemas de ideas relativas a la forma y esencia última de la realidad.
>
> Cualesquiera que sean sus demás efectos, la religión pone en relación una visión de la naturaleza última de la realidad con un conjunto de ideas acerca de cómo debe vivir e incluso ha de vivir el hombre. La religión armoniza las acciones humanas con una visión de orden cósmico y proyecta las imágenes de éste en el plano de la existencia humana (IX: 226).

No puedo hacer una exposición amplia de esta antropología simbólica y me limito a dos autores que han influido mucho en el nuevo paradigma, Geertz y Turner.

3.1. *La religión como cultura en Geertz*

Como se vio en el capítulo I, Geertz analiza la conducta religiosa con este enfoque y por eso define la religión como «un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones [...] por medio de concepciones globales del sentido de la vida [...]» (1965: 206). Esta definición enfatiza que el sistema de símbolos permite

2. En D. Sills (ed.), *Diccionario internacional de las Ciencias Sociales* IX, Madrid, Aguilar, 1974-1977, pp. 220-226.

Material protegido por derechos de autor

al creyente ubicarse en lo que es realmente real, trascenderse y comunicarse con lo divino. Opino que una de las mejores formulaciones de este enfoque simbólico es la de Geertz en su artículo «La religión como sistema cultural» (1965), recogido en su libro *La interpretación de las culturas* (1973), que paso a exponer. Allí Geertz presenta su definición de la religión como «un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad» (1965: 206).

Esta definición presenta la religión como perspectiva. Geerz la expone en cuatro puntos, que parecen responder a cuatro preguntas: una, ¿qué es la perspectiva religiosa?; dos, ¿cómo opera la perspectiva religiosa?; tercera, ¿cómo se genera y cómo se conserva la perspectiva religiosa?, y cuarta, ¿para qué sirve la perspectiva religiosa? Paso a responder cada pregunta:

1) *Concepto de perspectiva religiosa*. Etimológicamente, perspectiva viene del verbo latino *perspicere*, que significa mirar a través de, y por eso, una perspectiva es un modo de ver la vida y de construir el mundo; aunque puede haber muchas perspectivas diferentes, Geertz analiza cuatro: la del sentido común, la científica, la estética y la religiosa. La primera es «la simple aceptación de que el mundo, sus objetos y procesos, son lo que parecen ser»; puede calificarse de *realismo ingenuo*. La segunda no acepta el mundo sin más, sino que introduce «la duda deliberada y la búsqueda sistemática, la suspensión del motivo pragmático en favor de la observación desinteresada, el intento de analizar el mundo en términos de conceptos formales, cuya relación con los conceptos informales del sentido común es cada vez más problemática»; puede calificarse de *realismo crítico*. La estética tiene, frente a la científica, una diferente «suspensión del realismo ingenuo y el interés práctico, puesto que, en vez de cuestionar las credenciales de la experiencia diaria, ignora simplemente esa experiencia, se sitúa con vehemencia en lo aparente y se embelesa con lo externo» (1965: 212); puede calificarse de *idealismo ingenuo*. Y la perspectiva religiosa es descrita por Geertz, en contraste con las otras tres, como un *idealismo crítico*:

> La perspectiva religiosa difiere de la del sentido común en que va más allá de la realidad diaria, hacia realidades más profundas que corrigen y completan la realidad cotidiana, y su verdadera preocupación no es actuar sobre tales realidades profundas, sino aceptarlas y tener fe en ellas.
>
> La perspectiva religiosa difiere de la científica por cuestionar la realidad de la vida diaria, no en términos de un escepticismo institucionalizado

> que somete la experiencia a un torbellino de hipótesis probables, sino en términos de verdades que se aceptan como más profundas y nada hipotéticas. Su lema es el compromiso antes que la neutralidad y la entrega antes que el análisis.
>
> La perspectiva religiosa difiere de la artística, en que, en vez de prescindir del problema de la realidad y de tomar a propósito un aire de apariencia e ilusión, ahonda su interés en los hechos y trata de crear una atmósfera de la más pura realidad. Este sentido de lo *realmente real* es donde descansa la perspectiva religiosa y el que los hechos simbólicos de la religión como sistema cultural deben producir, intensificar y, en lo posible, hacer inviolable ante las discordantes revelaciones de la experiencia secular (1965: 213).

Es decir, el hombre del sentido común acepta los hechos tal como aparecen, el científico profundiza en ellos para descubrir sus causas a través de las ciencias naturales y humanas, el artista prescinde adrede de los hechos para imaginar un mundo ideal, y la persona religiosa busca una explicación última para situarse en lo *realmente real*. Estas cuatro perspectivas no son contradictorias, sino complementarias, y así un hecho cualquiera puede explicarse por cada una de ellas. Por ejemplo, ante un accidente automovilístico, el hombre del sentido común dice que el conductor iba a excesiva velocidad o se quedó dormido; el científico acude a las leyes de la mecánica, la química y las ciencias sociales que teorizan sobre los hábitos de conductores y peatones; el artista puede descubrir una extraña belleza en cómo ocurrió el accidente; y la persona religiosa puede ubicarlo en un plan misterioso de Dios, pues «hasta los cabellos de la cabeza están contados» (Mt 10,30). Por eso, la gente emplea distintas perspectivas para analizar la realidad, si bien en la práctica los individuos y aun los pueblos se pueden situar preferentemente en una perspectiva, pues ésta actúa como cultura, y así se habla de individuos o pueblos de sentido común, científicos, artistas o religiosos.

2) *Modo de operar de la perspectiva religiosa*. Ésta opera por el conjunto de símbolos. Geertz llama símbolo a todo «objeto, acto, suceso, cualidad o relación, que sirve de vehículo de una concepción, donde la concepción es el significado del símbolo» (1965: 206). Y así considera símbolos no sólo los ritos, que para todos son conducta simbólica, sino las creencias, las formas de organización, las normas éticas y los sentimientos peculiares del sistema religioso, pues inducen en el creyente la concepción religiosa. Tales símbolos, a la par que inducen una perspectiva religiosa, condicionan al sujeto para ella, como ocurre con toda cultura. El ser humano satisface sus necesidades por medio de su cultura, pero al mismo tiempo queda condicionado por ella, de modo que no

Material protegido por derechos de autor

puede satisfacerlas, o al menos le resulte más difícil, de otra manera. Esto explica dos cosas importantes:

a) Cuando una persona tiene determinada perspectiva religiosa, la católica o la budista, está convencido de ella con una certeza subjetiva y no suele cuestionarla (lo que explica que, aun en épocas de gran movilidad religiosa como la actual, la mayor parte de la gente muere en la religión en la que nació), aunque lo pueda hacer a la luz de la ciencia de la religión, de la filosofía y de la teología, para obtener una certeza más objetiva.

b) Cuando uno otorga mucha importancia a la perspectiva religiosa, puede ser incapaz de captar bien las otras perspectivas. El artista a menudo no puede ver la vida sino a través del arte, y el hombre moderno, cuya sociedad está tan marcada por la dimensión positiva y técnica, tiene dificultad para captar dimensiones propias de otras sociedades y en particular la dimensión religiosa. Del mismo modo la gente o los pueblos que viven intensamente una perspectiva religiosa, sobre todo una visión sacralizada, según la cual se cree que Dios y sus intermediarios actúan directamente en el mundo, a diferencia de lo que piensa la sociedad secular con más autonomía religiosa, corren el peligro de mezclar las perspectivas y pueden dar, al problema de la explotación social, explicaciones o justificaciones religiosas. Por eso, Geertz afirma:

> Las concepciones religiosas se extienden más allá de sus contextos metafísicos, para proporcionar un marco de referencia de ideas generales, de modo que un amplio campo de la experiencia intelectual, emocional y moral pueda ser conformado de forma significativa. El cristiano ve el nazismo sobre el trasfondo del pecado original, que, aunque no lo explica en el sentido causal, lo sitúa dentro de un sentido cognitivo, moral y aun afectivo [...] Una síntesis de orden cósmico, un conjunto de creencias religiosas son también un comentario sobre el mundo secular de las relaciones sociales y aun de los sucesos psicológicos, al hacer a unas y otros comprensibles.
>
> Pero tales creencias, más que un comentario, son un modelo de acción. Ellas no sólo interpretan los procesos sociales y psicológicos en términos cósmicos (en cuyo caso serían filosóficas, no religiosas), sino que les dan forma. En la doctrina del pecado original se encierra una aconsejable actitud ante la vida, un recurrente estado de ánimo y un persistente conjunto de motivaciones [...] Los estados de ánimo y las motivaciones que la orientación religiosa producen emiten una luz indirecta, lunar, sobre los sólidos trazos de la vida secular de la gente.
>
> La descripción del papel social y psicológico de la religión no consiste tanto en encontrar correlaciones entre comportamientos religiosos y seculares determinados (aunque tales correlaciones existen por supuesto y deben seguir investigándose, sobre todo si podemos contribuir a decir

Material protegido por derechos de autor

> algo sobre ellas), cuanto en ver cómo las concepciones, aun implícitas, del hombre sobre la *verdadera realidad* y las disposiciones que dichas concepciones inducen en el hombre, colorean su sentido de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral (1965: 215).

Es claro que Geertz acepta el influjo de la perspectiva religiosa fuera de su campo específico y que reconoce la utilidad del estudio de las correlaciones entre la religión y otros aspectos de la cultura, como, por ejemplo, la creencia en Dios y el nivel educativo o la actitud política de determinado grupo social; pero para él lo realmente importante es analizar cómo se da ese influjo de la religión sobre la vida secular y, por eso, juzga que las ciencias humanas deben desarrollar un análisis teórico de la acción simbólica, similar al que ya tienen para la acción social o psicológica (1965: 216).

3) *La perspectiva religiosa se acepta por la autoridad y se conserva por el rito.* En efecto, la autoridad que entraña la hierofanía, que varía de acuerdo al tipo de religión (tribal, carismática, escriturística, sacerdotal...), es lo que explica la aceptación de la fe por el creyente, que no cree lo que conoce, sino más bien conoce lo que cree. Por otra parte, la perspectiva religiosa aceptada se conserva o mantiene por los ritos. Dice Geertz:

> A través del ritual (es decir, de la conducta consagrada) es como se genera, de algún modo, la convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y las directrices religiosas son sólidas. En la actividad ritual, aunque ésta no sea apenas más que la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba, es donde los estados de ánimo y las motivaciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana, se encuentran y refuerzan mutuamente. En la actividad ritual el mundo que vivimos y el mundo que imaginamos se fusionan bajo un singular juego de formas simbólicas, vienen a ser el mismo mundo [...]
>
> Cualquiera que sea el papel que la intervención divina pueda o no pueda jugar en la formación de la fe (y no es asunto del científico social pronunciarse en esta materia a favor o en contra), es en el contexto de estos actos concretos de conducta religiosa, donde emerge en el plano humano, primariamente al menos, la convicción religiosa (1965: 213).

En el último párrafo, Geertz se ubica claramente en el terreno de una ciencia positiva que no puede decir nada de la dimensión sobrenatural de la fe; para el científico social lo importante es que la fe se conserva por el rito, como ocurre con cualquier otra relación personal o social, por ejemplo, la amistad, que no puede conservarse a la larga si no se actualiza periódicamente con actos o gestos de amistad. Por eso, los ritos no son sólo *modelos de* lo que se cree, como el rezo del credo para un católico, sino también *modelos para* creerlo, pues las ceremonias religio-

Material protegido por derechos de autor

sas son para quienes las realizan «interpretaciones, materializaciones o realizaciones de la religión [...] En esos dramas plásticos los hombres tocan su fe, en la medida en la que aquéllos la retratan» (1965: 214). Y no se debe confundir la vivencia ritual de la fe, que sólo puede darse en el rito, con la consecuencia de la fe, que se manifiesta sobre todo en el comportamiento ético exigido por la fe.

4) *La perspectiva religiosa se aplica al problema del sentido de la vida.* Aunque la antropología funcionalista estudia, sobre todo, las funciones sociales de la religión, ésta sirve también para ubicar al hombre en el universo, respondiendo a las preguntas sobre su origen, su fin y su relación con todas las demás realidades. Geertz analiza cómo el hombre aplica la religión para convertir en *cosmos* el *caos* que le amenaza cada día, es decir, lo que no entiende, no soporta o considera injusto. Al analizar la explicación de lo que no se entiende, Geertz recuerda el clásico estudio de la brujería entre los azande, donde éstos explican que un árbol se caiga sobre una persona y la mate por la brujería, sin negar por ello las causas «naturales», pues el árbol se había apolillado y el hombre se había sentado debajo por estar cansado. Al analizar la explicación de lo que no se soporta, Geertz sostiene que, para la mayoría de las religiones, la vida es dura y así el sufrimiento, como problema religioso, no es cómo evitarlo, sino cómo soportarlo. Finalmente, Geertz, al analizar la explicación del mal, afirma que el problema del mal o en torno al mal «pertenece esencialmente al mismo orden que el problema de lo que no se entiende o no se soporta». Y continúa:

> La extraña opacidad de ciertos acontecimientos empíricos, el ciego absurdo del dolor intenso e interminable, la irracionalidad enigmática de las injusticias graves, suscitan en nosotros la incómoda sospecha de que quizás el mundo y, por tanto, también la vida del hombre en el mundo carecen de verdadero orden, de regularidad empírica, de forma emocional y de coherencia moral.
>
> La respuesta religiosa a esta sospecha viene a ser siempre la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen en la que el orden del mundo adquiere tal perfil de autenticidad, que es capaz de explicar y hasta celebrar las ambigüedades innegables, los enigmas y hasta las paradojas de la experiencia humana (1965: 211).

Así el hombre religioso explica el caos existencial de lo que no entiende, no soporta o cree injusto por la perspectiva religiosa; pero es posible, sobre todo en sociedades tradicionales con una perspectiva científica poco desarrollada, que se explique religiosamente también el caos social, que se debe no tanto a los límites de la condición humana como a la mala organización del sistema sociopolítico.

Material protegido por derechos de autor

No puedo terminar mi exposición de Geertz sin hacer un breve juicio sobre este autor. Un mérito de éste es que su enfoque simbólico no sólo completa el evolucionista y el estructural-funcionalista, sino que responde a una pregunta más importante, pues tanto para los individuos como para los pueblos es más importante el significado de los hechos culturales que su origen o su funcionalidad. Pero si en este enfoque simbólico Geertz subraya certeramente el sentido de la vida que la religión otorga al creyente por medio de su concepción global, la necesidad del rito para vivir la fe y la dimensión cultural de la religión no expone operativamente «los estados de ánimo y las motivaciones» propios de la perspectiva religiosa. Por eso, no hay o, al menos, yo no conozco estudios empíricos sobre tales estados de ánimo y motivaciones.

3.2. *Estructura y* communitas *en Turner*

Victor W. Turner (1920-1983) es un antropólogo escocés que se formó en la escuela británica y se doctoró en Manchester, aunque pasó la mayor parte de su vida académica hasta su muerte en las universidades estadounidenses de Cornell, Chicago y Virginia. Entre sus obras más conocidas están: 1967, *La selva de los símbolos. Aspectos de ritual ndembu* (1980), y 1969, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (1988)[3]. Turner retoma el viejo problema etnológico de la relación entre la estructura social y el individuo partiendo de la teoría de *Los ritos de paso* (1909) de Arnold Van Gennep, según la cual el individuo sigue en cada etapa de la vida social un proceso de tres tiempos. El primero es la separación del individuo de su grupo anterior, el segundo es su tránsito bajo el límen o umbral y el tercero es su integración en el nuevo grupo. La *liminalidad*, que refleja el momento en que el individuo ha perdido su *status* anterior y aún no ha adquirido el siguiente, prepara al individuo para la *communitas*. En *El proceso ritual* (1969) Turner recuerda tal punto de partida:

> Van Gennep ha demostrado que todos los ritos de paso o «transición» se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o *límen*, que en latín quiere decir «umbral») y agregación. La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones (un «estado»), o de ambos; durante el período «liminal» intermedio, las características del sujeto ritual (el «pasajero») son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos,

3. Una exposición más amplia de Turner puede verse en el capítulo X de mi *Historia de la antropología cultural*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Material protegido por derechos de autor

> o ninguno, del estado pasado o venidero, y en la tercera fase (reagrupación o reincorporación) se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis à vis* con otros de un tipo claramente definido y «estructural» (1988: 101-102).

Turner analiza con más amplitud la liminalidad, cuya ambigüedad se expresa por «una amplia variedad de símbolos» en las sociedades que tienen tales ritos de paso; así se compara a menudo «con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares» (1988: 102). Pero, sobre todo, relaciona la liminalidad con la *communitas*, pues lo interesante en los hechos liminales «para los fines que aquí perseguimos es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo», y añade que en dichos ritos hay «un «momento en y fuera del tiempo», dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado» (1988: 103). Turner concluye que se puede hablar de dos *modelos* de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos, *estructura* y *communitas*, que tienen un desarrollo dialéctico:

> El primer modelo es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separa a los hombres en términos de «más» o «menos». El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *communitas*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual [...]
>
> De todo ello infiero que, tanto para los individuos como para los grupos, la vida social es un tipo de proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva de lo alto y de lo bajo, de la *communitas* y de la estructura, de la homogeneidad y de la diferenciación, de la igualdad y de la desigualdad (1988: 103-104).

Cinco años más tarde, Turner amplía el tema en «Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos en la *communitas*»[4], de su obra *Dramas, Fields and Metaphors* (1974). Allí él desea «definir más explícitamente lo que quiero decir por *communitas* y por *estructura*» (1993: 517). Para ello,

4. Ha sido reimpreso en la antología de P. Bohannan y M. Glazer *Antropología. Lecturas* (Madrid, McGraw-Hill, 1993², pp. 517-544), que es el texto que uso en mis citas.

Material protegido por derechos de autor

en primer lugar, distingue tres aspectos en los símbolos rituales, que son la *liminalidad* en el sentido de estar en medio, entre; el *intrusismo*, o la «condición de estar fuera de los acuerdos estructurales de un sistema social dado permanentemente y por atribución, o estar apartado situacionalmente o temporalmente»; y la «inferioridad estructural» que puede ser absoluta o relativa, permanente o pasajera, y que se da en muchas sociedades africanas conquistadas por los europeos, donde éstos mantienen el poder político en distintos niveles, mientras que a los africanos «a través de sus líderes, se les ha considerado como que tienen el poder místico sobre la fertilidad de la tierra». O de otro modo, los africanos «tienen poder religioso, el «poder de los débiles», opuesto al poder jurídico-político de los fuertes, y representan la tierra no dividida opuesta al sistema político en su segmentación interna y jerarquías de autoridad» (1993: 518-519).

En segundo lugar, Turner examina la relación entre los tres aspectos citados y la relación dialéctica entre *communitas* y estructura. Define ésta en oposición a Radcliffe-Brown y a Lévi-Strauss. Las estructuras son, para aquél, «modelos repetitivos de acción», que se observan empíricamente, y para éste, «entidades independientes de la propia conciencia de los hombres (aunque de hecho gobiernan la existencia de los hombres)», que no se pueden observar directamente, sino en «expresiones, cada cual parcial e incompleta, de la misma *estructura* subyacente, que reproducen en varias copias sin terminar nunca sus realidades» (1993: 520). Para Turner, las estructuras son, así, no un sistema de categorías inconscientes, sino, como dice Merton, «los arreglos modelados de grupos de papeles, grupos de *status* y secuencias de *status*»; esto le permite relacionar los tres aspectos citados, puesto que la liminalidad «representa el punto medio de transición en una secuencia de *status* entre dos posiciones; el intrusismo se refiere a acciones y reacciones que no aparecen en un *status* social reconocido, sino que se originan en el exterior de éste, mientras que el *status* inferior se refiere al escalón más bajo en un sistema de estratificación social en que recompensas desiguales se ofrecen a posiciones diferenciadas funcionalmente. Un "sistema de clases", por ejemplo, sería un sistema de este tipo» (1983: 521).

En tercer lugar, Turner retoma la diferencia presentada en *El proceso ritual* (1969) entre *estructura*, donde «las unidades son *status* y papeles, no individuos humanos concretos», y *communitas*, que «aparece culturalmente como un estado edénico, paradisíaco, utópico o milenario, para cuya consecución se debería dirigir la acción religioso o política», si bien la sociedad concreta que se vive incluye ambos modelos, separados o unidos en proporciones variables (1993: 521). Sin embargo, para Turner:

Material protegido por derechos de autor

> Los hombres que están trabajando en la estructura jurídico-política, pública y consciente, no pueden planear y especular con las oposiciones del pensamiento [...] Pero en la liminalidad ritual, se sitúan, por decirlo así, fuera del sistema total y sus conflictos; transitoriamente se convierten en hombres aparte, y es sorprendente cómo el término «sagrado» se puede traducir por «estar aparte» [...] en varias sociedades. Si el ganarse la vida y esforzarse en ello, a pesar de la estructura social, se puede llamar «el pan», entonces el hombre no vive «sólo de pan». La vida como una serie y estructura de incumbencias de *status*, inhibe la plena utilización de las capacidades humanas (1993: 524).

En cuarto lugar, Turner analiza más la *communitas*. Para él, la gente tiene necesidad de quitarse las máscaras y «las insignias de *status* de vez en cuando, incluso aunque sea para ponerse las máscaras liberadoras de la mascarada liminal», lo que hacen de modo libre (1993: 325). Un símbolo claro de la *communitas* es la pobreza, que se presenta en los sistemas estructurales más diversos: entre los frailes mendicantes de la Edad Media, como los franciscanos; entre ciertos santos católicos, como san Benito de Labre, que peregrinó por muchos santuarios de Europa como mendigo andrajoso; entre los santones hindúes, musulmanes o sijs de la India, que andan a veces desnudos; entre los grupos contraculturales de Estados Unidos, como los *hippies*, que se dejan crecer la barba y las uñas y se automarginan en la sociedad tan competitiva. Turner enumera aún los movimientos religiosos, aparecidos en distintos sitios a lo largo de la historia, conocidos como «entusiásticos, heréticos, milenarios, revitalizantes, nativísticos, mesiánicos y separatistas, que comparten la liminalidad de los ritos tribales, la mendicidad religiosa, y los grupos de contracultura, aunque su «liminalidad no está institucionalizada» (1993: 328).

Pero la *communitas* es parte de la vida social. Por eso, Turner, contra los estudiosos que identifican lo social y lo estructural, de modo que el hombre es *homo hierarchicus* y que un sistema destructurado vive una «anomía» que en ciertos casos puede manifestarse en tasas altas de suicidio, juzga que «la interrupción de la estructura puede ser una victoria de la *communitas*» en muchas sociedades, y así, cuando en éstas hay estabilidad, «se tiende a desarrollar en la relación temporal entre estructura y *communitas* un proceso al que es difícil no darle el nombre de dialéctico» (1993: 231). La *communitas* no tiene barreras y es universal, pero «ha estado en la práctica histórica limitada a regiones geográficas particulares y a aspectos de la vida social», como los conventos, las colonias socialistas o los grupos contraculturales, y tiene que reforzar su estructura para mantenerse fuera de la estructura (1993: 342). Turner resume su aporte en la siguiente conclusión:

Material protegido por derechos de autor

> Un gran escollo [...] ha sido la casi identificación total de lo social con lo estructural social. Incluso las relaciones informales se consideran estructurales. Muchas de ellas lo son, pero no todas; éstas incluyen las más relevantes, y es posible distinguir las más importantes de las menos. Esto ha creado muchas dificultades respecto a muchos problemas, como el cambio social, la sociología de la religión y la teoría del papel en la sociedad, por nombrar sólo algunas. También hemos observado que todo lo que no es estructural social es psicológico, signifique lo que signifique. También nos ha llevado a situar una falsa dicotomía entre el individuo como sujeto, y la sociedad como objeto. Parece que lo social tiene una dimensión libre y sin barreras, así como una con barreras, la dimensión de la *communitas* donde los hombres se enfrentan, no como desempeñadores de un papel, sino como «humanos completos», seres integrales que comparten reconocidamente la misma humanidad.
>
> Una vez reconocido esto, será posible para las ciencias sociales examinar más fructíferamente que antes fenómenos como el arte, la religión, la filosofía e incluso muchos aspectos de la ley, la política y el comportamiento económico que antes ha eludido la estructura conceptual estructuralista. Tales dominios son ricos refiriéndose a la *communitas*. La tarea inútil de intentar encontrar de qué forma ciertos símbolos que se encuentran en el ritual, poesía o iconografía de una sociedad dada, reflejan o expresan su estructura social o política, se puede entonces abandonar. Los símbolos pueden no reflejar ninguna estructura, sino una antiestructura, y no sólo reflejarla, sino contribuir a crearla. En vez de eso, podemos considerar el mismo fenómeno desde el punto de vista de la relación entre la estructura y la *communitas*, para encontrarnos en tales situaciones como pasos entre los estados estructurales, los intersticios de las relaciones estructurales y los poderes de los débiles (1993: 543-544).

Al terminar esta exposición de Turner, es bueno recordar la nota necrológica de Mary Duglas, que compartió muchos enfoques analíticos de Turner, donde resume su aporte en cuatro ideas: una, los significados rituales son códigos de significados sociales; dos, estos códigos rituales tienen mucha influencia en la mente; tres, el «drama social», o los modelos repetitivos de actividades, y cuatro, la «liminalidad», que es la forma en que mucha gente sobrepasa las limitaciones que hay en sus sociedades (Bohannan y Glazer, 1993: 516).

Material protegido por derechos de autor

IV

RELIGIÓN Y MAGIA

Como se ha visto en el capítulo III, el primer problema que analiza la antropología anglosajona decimonónica es el origen de la religión y su relación con la magia en una escala evolutiva del pensamiento humano. Por eso, presento la teoría sobre la religión primitiva y sobre la relación de ésta con la magia; finalmente, por la orientación de este libro, que intenta cierto diálogo entre la ciencia de la religión y la teología, añado una reflexión sobre la magia ante la teología católica.

1. *Teorías sobre la religión primitiva*

Como también se ha visto en el capítulo anterior, la primera formulación del origen y la evolución de la religión se debe a Tylor en su *Cultura primitiva* (1871), considerado el primer libro de la antropología anglosajona, y que se convirtió, a pesar de sus limitaciones, en paradigma indiscutible para los estudiosos del origen de la religión y de las religiones primitivas; sin embargo, medio siglo después fue muy criticado desde distintas fronteras antropológicas. Ya se ha visto la crítica de Lowie desde la antropología cultural en *Religiones primitivas* (1924). Desde la antropología alemana la crítica viene del padre Wilhelm Schmidt, autor de una obra monumental en doce volúmenes, *El origen de la idea de Dios* (1926-1955), y de un *Manual de historia comparada de las religiones* (1930). En el capítulo XVI de esta obra Schmidt analiza la naturaleza, las propiedades y el culto del Gran Dios de la cultura primitiva, que es monoteísta:

> [...] existe un número suficiente de tribus en que el carácter a todas luces monoteísta de su ser supremo aparece, aun macroscópicamente, con su-

Material protegido por derechos de autor

> ficiente claridad. Así, por ejemplo, el ser supremo de la mayor parte de las tribus pigmeas por nosotros conocidas: los fueguinos, los primitivos bosquimanos, las tribus kurnai, kulin y yuin en Australia del sudeste; los pueblos del círculo ártico de cultura (excepto los korjakos), y casi todos los pueblos primitivos de Norteamérica (1947: 257).

Schmidt sostiene que, aunque muchas veces aparecen junto al ser supremo otros seres superiores, como éstos han sido creados, o reciben su poder o su misión de aquél, tal panteón debe ser tenido «como verdaderamente monoteísta y, por consiguiente, aquellos seres superiores tampoco merecen el nombre de *dioses*» (1947: 259). Luego aduce, en favor del monoteísmo, nuevos argumentos basados en el lugar de residencia del ser supremo, que suele ser el cielo y, menos veces, el rayo o la tempestad; de su figura, que es algo inaccesible o una figura humana, diferente; de sus nombres, como padre, creador, cielo, viejo, aunque a veces no se le nombra y sólo se le señala con un gesto; de sus propiedades, como eterno, omnisciente, omnipotente y bueno; de su relación con el orden moral; y del culto con que es honrado en la oración, el sacrificio y las ceremonias solemnes. Y al fin, en el capítulo XVII, Schmidt analiza el origen y evolución del Gran Dios en la cultura primitiva. Pero antes dicho autor señala qué función cumple el ser supremo del mundo primitivo, que es satisfacer las necesidades humanas:

> Las necesidades racionales de causa hallan su satisfacción en el ser supremo como creador del mundo y del hombre. Las necesidades sociales adquieren su fundamento mediante la creencia en un ser supremo que ha fundado la familia y con ellos ha establecido deberes entre marido y mujer, padres e hijos, hermanos y parientes. Las necesidades éticas descansan en este ser supremo en cuanto que es legislador, guardián y remunerador del bien y el mal y él mismo está libre de toda mancha moral. Las necesidades afectivas de confianza, amor y gratitud son satisfechas por este ser supremo, que es padre y de quien procede sólo bien y todo el bien. Las necesidades de protección y entrega encuentran su satisfacción en este ser supremo, que es poderoso y grande sobre todos los seres [...] Sólo mediante esta imagen de dios se explica la fuerza de progreso de la primera humanidad; y sus valiosas energías para el trabajo, para la responsabilidad, para el avance, para el sentimiento de socialidad de la humanidad, proceden de estas antiguas épocas. Tenemos, pues, aquí una religión importante, ricamente diferenciada y llena de energías, que desde un principio se presenta en toda una gran serie de tribus de la cultura primitiva (1947: 276-277).

Sobre el origen de la creencia en el Gran Dios, Schmidt no acepta tanto el principio de causalidad, pues sostiene que «el pensamiento y la

Material protegido por derechos de autor

investigación puramente naturales, sean de orientación causal o final, no habrían podido, al parecer, dar razón de esa creencia universal y firme de los hombres más antiguos en la bondad inmutable unida a la pureza moral de su ser supremo» (1947: 280); él acepta más bien una «revelación» inicial de ese ser supremo, a través del progenitor-cabeza de la tribu, que a veces es una pareja. Y sobre la evolución de la creencia en el Gran Dios, analiza los cambios de ella en la cultura ganadero-patriarcal, en la cultura agrario-matriarcal (con la agricultura descubierta por la mujer «se formó, por un lado, un culto de la *madre tierra*, y por otro lado, una forma religiosa de *mitología lunar*, donde la luna fue concebida como mujer») (1947: 284), en la cultura totémica-patriarcal y en las culturas secundarias y terciarias.

Pero la crítica más contundente y definitiva contra Tylor proviene de un autor de la escuela inglesa, Evans-Pritchard, en su libro *Teorías de la religión primitiva* (1965). En sus cinco capítulos presenta el planteamiento del problema, las teorías psicológicas, las sociológicas, el pensamiento de Lévy-Bruhl y la conclusión. En el planteamiento dice que aborda el tema por cuatro razones. La primera, porque los filósofos y científicos sociales (desde Hobbes y Rousseau hasta Spencer y Durkheim) juzgan que la vida primitiva puede ayudar a entender la vida social en general. La segunda, porque las religiones primitivas son parte de hecho religioso y por ellas, que han tenido un desarrollo independiente, se puede descubrir la naturaleza de la religión. La tercera, porque, aunque los teólogos e historiadores no han querido estudiar las religiones primitivas, no puede olvidarse que, «para comprender plenamente la naturaleza de la religión revelada», hay que entender la llamada «religión natural, pues nada podría revelarse sobre algo si los hombres no tuvieran previamente noticia de ese algo»; además, para Evans-Pritchard, la distinción entre religión natural y revelada es en el fondo falsa, pues, en cierto sentido, todas las religiones son «religiones de revelación», como afirma san Agustín (1973: 13). Y la cuarta, porque estas teorías, aunque hoy son inaceptables, han tenido un papel importante en la historia de las ideas.

Evans-Pritchard no quiere definir la religión, ni aun con la definición mínima de Tylor de «creencia en seres espirituales», pues, para algunos autores que analiza, el hecho religioso «abarca temas como los de la magia, el totemismo, el tabú e incluso la brujería» (1973: 15) y así no conviene excluirlos previamente. Por eso, se limita a clasificar las teorías en sociológicas y psicológicas, y éstas, siguiendo al difusionista alemán Schmidt, en intelectualistas y emocionales. Luego Evans-Pritchard observa que «es difícil de comprender cómo se ha podido llegar a proponer muchas de las teorías del hombre primitivo y del origen y desarrollo de la

religión», y lo explica por dos razones: una, el clima intelectual de la época, «curiosa mezcla de positivismo, evolucionismo y cierta religiosidad sentimental» (1973: 17), y otra, la mentalidad de los autores que, aunque tenían cierta formación religiosa, partían, por el clima positivista dominante, de que la religión era un absurdo y que sólo podía explicarse en términos psicológicos o sociológicos. Evans-Pritchard añade que la antropología estaba en pañales, porque quienes recogían los datos ignoraban o hablaban mal la lengua, quienes formulaban las teorías no habían estado en el campo y quienes analizaban los datos desconocían la crítica histórica y aplicaban mal el método comparativo. El desconocimiento de las lenguas llevaba al fácil recurso a términos indígenas (*tabú, tótem, mana o baraka*), que no se traducían por pensarse que la mentalidad indígena era tan distinta, que no podía expresarse en nuestras categorías.

Antes de analizar cada teoría, Evans-Pritchard recuerda que conoce las obras («he leído los libros que voy a criticar»), lamentando que haya estudiosos que se limiten a repetir comentarios de otros autores «en vez de leer al propio autor» (1973: 36), y añade, al final de su planteamiento, que la religión puede tener varias explicaciones:

> *A priori* no hay motivo por el cual estas teorías que intentan explicar la religión primitiva en términos de racionalización, emoción y función social, respectivamente, no sean todas correctas, cada una completando a las otras, aunque yo no creo que lo sean. Se puede hacer una interpretación a diferentes niveles. Así mismo, no hay motivo por el que varias explicaciones diferentes del mismo tipo o en el mismo nivel, no sean todas correctas mientras no se contradigan entre sí, dado que cada una puede explicar diferentes rasgos de un mismo fenómeno. En cuanto a los hechos, sin embargo, encuentro que todas las teorías que vamos a examinar no pasan de plausibles e incluso que, tal y como han sido mantenidas, resultan inaceptables, porque contienen contradicciones y otras insuficiencias lógicas, o porque, tal como están, no se puede demostrar si son verdaderas o falsas, o bien, por último, y ello hace más al caso, porque las pruebas etnográficas las invalidan (1973: 37).

1.1. *Teorías psicológicas sobre la religión*

En el segundo capítulo Evans-Pritchard enumera las principales teorías psicológicas e intelectualistas sobre el nacimiento de la religión. Según Charles R. de Brosses (1760), contemporáneo y corresponsal de Voltaire, ésta nace con el *fetichismo*, palabra portuguesa que los descubridores lusitanos aplicaron en África a los objetos sagrados para los negros; según Tylor, nace con el *animismo*, creencia en las almas; según Herbert Spencer, nace con la *creencia en los espectros*, que es un concepto anterior al de alma, porque éstos son la primera realidad de otro orden que descubre

Material protegido con derechos de autor

la humanidad; según Frazer, nace de la *magia*, que con el tiempo se convierte en religión; según Max Müller y la Escuela Mitológica de la Naturaleza, nace con la *personalización de las fuerzas de la naturaleza*.

Evans-Pritchard sigue con las opiniones de Lang y Marett, dos discípulos y críticos de Tylor: para Lang, el concepto de Dios «no es necesario que se derive de reflexiones sobre los sueños o los espectros», y así los pueblos más primitivos aceptan cierto *monoteísmo*, por admitir a un Dios creador, fuente de moralidad, padre, que todo lo puede y lo sabe (1973: 59-60); para Robert Marett, la religión nace de la *acción mágico-religiosa* en una etapa preanimista, pues para él, según Evans-Pritchard, «el hombre primitivo no era en absoluto ese filósofo frustrado en que se le había convertido. En el hombre primitivo no son las ideas las que hacen surgir la acción, sino la acción la que hace surgir las ideas: "la religión primitiva —dice Marett— no es tanto algo que se elabora mentalmente como algo que se danza"» (1973: 61).

Entre las teorías psicológicas y emocionales cita la de Lowie, para quien la religión primitiva se caracteriza por «un sentido de lo Extraordinario, lo Misterioso y lo Sobrenatural», cuya respuesta religiosa es «de espanto y de temor y su fuente es lo Sobrenatural, Extraordinario, Extraterrestre, Sagrado, Santo, Divino», no existiendo un comportamiento religioso específico, sino sólo sentimientos religiosos en torno a lo extraordinario (1973: 69). Tal postura es similar a la de Radin, para quien no hay una conducta religiosa específica, sino sólo una sensibilidad mayor que la normal, «que se manifiesta en cierto estremecimiento, cierta sensación de alegría, exaltación y temor y en una completa absorción en las sensaciones interiores» (1973: 70). Por último, Evans-Pritchard habla de Freud, quien, como se vio, expone este tema en dos obras. En *Tótem y tabú* (1913) explica el origen histórico de la religión en el parricidio original, cuando en la horda primitiva los hijos, que se han visto privados de las mujeres del grupo, acaparadas por el padre, matan a éste; el remordimiento por el asesinato se traduce en los hijos en el tabú de incesto con las mujeres de su padre y en no comer el animal totémico, símbolo del padre. En *El porvenir de una ilusión* (1928) Freud explica el origen psicológico de la religión, debida a que el hombre, en la etapa infantil de la humanidad, proyecta sus limitaciones e inseguridades en Dios padre «magnificado», al que hace eterno e infinitamente bueno, sabio y poderoso (1973: 73-76).

1.2. *Teorías sociológicas sobre la religión*

En el capítulo tercero Evans-Pritchard recoge las teorías sociológicas, que se basan no en la función que la religión cumple en el individuo, sino en

Material protegido por derechos de autor

la sociedad. Entre ellas enumera la de Montesquieu, quien en *El espíritu de las leyes* (1748) dice que una religión, aunque sea falsa, puede cumplir una función social útil, de acuerdo con el gobierno al que legitime: «las doctrinas más veraces y santas pueden acarrear las peores consecuencias, si no están vinculadas a los principios de la sociedad»; mientras que la doctrina más falsa «puede acarrear excelentes consecuencias, si se adapta a vincularse a dichos principios» (1973: 84-85). Pero quienes profundizan más en el papel de la sociedad en el nacimiento de la religión y construyen lo que Evans-Pritchard llama «una teoría estructural de la génesis de la religión, según la cual surge ésta de la misma naturaleza de la sociedad primitiva», son Numa P. Fustel de Coulanges y Robertson Smith. El primero lo hace en *La ciudad antigua* (1864), cuyo pensamiento resume así Evans-Pritchard:

> [...] la sociedad clásica antigua estaba centrada en la familia, en el sentido más amplio del término (familia o linaje combinados), y que lo que mantuvo a este grupo de agnados juntos en cuanto corporación y lo que le dio permanencia fue el culto al antepasado, en el cual el cabeza de familia ejercía de sacerdote. A la luz de esta idea central, y sólo de ella, según la cual los muertos son deidades de la familia, todos los usos del período se pueden comprender: las regulaciones y ceremonias matrimoniales, la monogamia, la prohibición del divorcio, la interdicción del celibato, el levirato, la adopción, la autoridad paterna, las reglas de descendencia, herencia y sucesión [...]. Cuando las ciudades-estado evolucionaron, respondieron a los mismos patrones estructurales que habían sido configurados por la religión en estas condiciones sociales primitivas (1973: 87-88).

Para Robertson Smith, en *La religión de los semitas* (1889), comer el animal totémico fue la primera forma de sacrificio, y así el origen de la religión. Por último, Durkheim completa esta idea en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), pues para él la religión es un sistema de ideas por las que los individuos se representan a la sociedad a la que pertenecen, y Dios no es otra cosa que la sociedad simbólicamente pensada.

1.3. *La tesis de Evans-Pritchard*

En el capítulo quinto, Evans-Pritchard presenta, a modo de conclusión, su posición, de la que destaco tres puntos:

Primero. Si bien algunas de las teorías seguirán leyéndose por tratarse de clásicos, como Tylor, Frazer o Durkheim, la mayoría «son letra muerta, al menos para los antropólogos, y sólo tienen interés en cuanto muestras del pensamiento de la época en que surgieron» (1973: 161);

Material protegido por derechos de autor

hay, además, otras dos razones: la religión preocupa menos y su estudio se ha hecho más empírico y menos filosófico. Pero Evans-Pritchard observa que, si los conocimientos de la antropología hoy «permiten develar las inexactitudes de teorías que tuvieron amplio consenso, [...] no hubiéramos alcanzado dichos conocimientos de no ser por los pioneros, cuyas obra hemos sometido a examen» (1973: 194).

Segundo. La mayoría de estas teorías tienen las fallas de la antropología evolucionista decimonónica y tratan de descubrir el origen, sin explicar el sentido del término y sin disponer de pruebas históricas; como no existían éstas, se recurría a pruebas psicológicas (lo que haría, «si yo fuera un caballo»), con el riesgo de interpretar la mente primitiva con nuestra sicología modelada por instituciones diferentes:

> Hacemos hincapié en la palabra génesis [...]. A mí me asombra que a alguien le valga la pena especular sobre el posible origen de una costumbre o creencia, si no hay absolutamente ningún medio de averiguar cuál sea ese origen, por faltar toda documentación histórica. Y sin embargo, a ello se dedicaron todos o casi todos nuestros autores explícita o implícitamente, al margen de que unos propusieran soluciones psicológicas y otros, sociológicas [...]. Podría escribirse un ensayo muy largo sobre la tremenda confusión con que en estos debates se plantean las ideas de evolución, desarrollo, historia, progreso, origen, génesis y causa, y el concepto de lo primitivo; no me propongo despejarla. Basta decir que poco o nada puede hacerse con teorías semejantes (1973: 163-164).

Tercero. Como fruto de lo anterior, hay que señalar otro camino a los estudiosos de la religión de los pueblos primitivos. Aunque éstos tengan razones para creer en lo que creen y celebren sus ritos con experiencias afectivas importantes y aunque tales creencias y ritos expresen a los grupos sociales, la religión no se explica ni por uno, ni por todos estos hechos:

> La ciencia trata de relaciones, no de orígenes, ni de esencias. Si es que los hechos relativos a las religiones primitivas pueden explicarse sociológicamente, será en la medida en que se pongan en relación con otros hechos, tanto de aquellos que forman con ella un sistema de ideas y prácticas como con otros fenómenos sociales vinculados a este sistema. Yo escogería la magia para ejemplo de lo que vale el primer tipo de explicación parcial. Es tarea vana la de intentar entender qué sea la idea misma de magia, su esencia. En cambio se vuelve más comprensible cuando se la considera, no ya sólo en relación con las actividades empíricas, sino en relación con otras creencias, en cuanto parte de un sistema de pensamiento; pues es indiscutible que, a menudo, no consiste tanto en un medio de controlar la naturaleza cuanto en uno de impedir que la brujería y otras fuerzas místicas actúen contra lo que el hombre emprende,

Material protegido por derechos de autor

> interfiriéndose con las medidas empíricas que éste ha tomado para alcanzar sus fines (1973: 177-178).

En consecuencia, hay que estudiar, aunque hasta ahora «poco se ha hecho en este sentido», los hechos religiosos como totalidad, «siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras, y a su vez el sistema sólo significativo en relación con otros sistemas institucionales», que es lo que los psicólogos de la Gestalt llaman *Kulturganze*, y Mauss, *fait total* (1973: 179).

2. *La relación religión-magia en la teoría etnológica*

La relación de la religión con la magia es un problema clásico en la antropología moderna, pues nace con la disciplina en el último tercio del siglo XIX. Tal problema debía abordarse sobre todo en relación con la magia dañina o «magia negra» (la brujería o la hechicería), por el mal que causa, pero también en relación con la magia beneficiosa o «magia blanca», que comparte con la negra una eficacia que no se explica por razones científicas ni religiosas. En su manual sobre antropología religiosa (1968), De Waal denomina brujería y hechicería a las acciones malignas que se atribuyen a los hombres «que utilizan poderes sobrenaturales para hacer daño a otros. Para los ojos modernos éstas son, quizás, las prácticas más ilógicas y despreciables en las que interviene lo sobrenatural», aunque tengan, «al menos, algunas características positivas» (1975: 329), que De Waal resume al final del capítulo, hablando de las funciones sociales y psicológicas de la brujería y la hechicería:

> [...] tienen numerosas dimensiones culturales, ya que pueden contribuir a la continuidad social, señalando acciones desaprobadas socialmente; pueden expresar y reforzar las afiliaciones colectivas socialmente; y afirman los valores y normas culturales, actuando contra ciertos tipos de desviaciones sociales.
>
> Tienen también dimensiones psicológicas, ya que proporcionan desahogos para la agresión, la ansiedad y la hostilidad [...]. Surgen como medios simbólicos para manejar situaciones de otro modo irresolubles.
>
> Estas funciones explican, en parte, la persistencia de la brujería y de la hechicería en numerosas culturas. Así mismo, explican por qué tienden a aumentar las prácticas de brujería en épocas de violencia y tensión sociales (1975: 350).

Como la relación entre religión y magia se planteó en el clima del siglo XIX, que admitía un esquema ascendente (salvajismo, barbarie y civilización) y su correlato en Frazer (magia, religión y ciencia), se expli-

Material protegido por derechos de autor

ca que los antropólogos aplicaran a la magia términos tan despectivos como «fárrago monstruoso» (Tylor), «radicalmente antirreligiosa» (Mauss, Hubert y Durkheim), «pseudo-ciencia» (Frazer), «producto de la mentalidad prelógica» (Lévy-Bruhl), etc. También se explica que Radcliffe-Brown aconsejara no usar el término «magia» hasta que haya consenso sobre él. En efecto, en su artículo «Tabú» (1939), recogido en *Estructura y función en la sociedad primitiva* (1952), tras analizar la teorías clásicas sobre la diferencia entre religión y magia, dice:

> Viendo esta falta de acuerdo respecto a las definiciones de magia y religión y la naturaleza de la distinción entre ellas, y viendo que en muchos casos el que la práctica de que hablamos sea un rito particular mágico o uno religioso varía según cuál de las diversas definiciones aceptamos, es razonable que adoptemos la única actitud sensata, en el presente estado del conocimiento antropológico, que es evitar, en la medida de lo posible, el uso de los términos en cuestión hasta que se llegue a un acuerdo general sobre ellos. Ciertamente, las distinciones hechas por Durkheim, Frazer y Malinowski pueden ser significativas teóricamente, aunque resulte difícil aplicarlas de modo universal (1972: 158).

Pero los antropólogos han seguido usando el término «magia», aunque algunos, para enfatizar la difícil separación, usan la expresión «mágico-religioso», como por ejemplo Lévi-Strauss en su artículo «La eficacia simbólica»[1]. Yo también la usé en mi estudio *El mundo religioso de Urcos* (1971), al describir ciertos ritos andinos, y lo lamento, pues se trataba en realidad de ritos religiosos andinos, más o menos transformados por influjo del catolicismo. Además, la diferencia entre religión y magia es un problema permanente, pues las religiones universales como la católica, al usar mediaciones culturales del mundo donde nacen o al revestirse de ellas en los mundos adonde llegan, pueden sufrir ciertas formas de «magización», hecho que debe ser analizado por la antropología. Pero no quiero hacer un tratado de la magia[2], sino una síntesis de la relación magia-religión en la teoría etnológica. Aunque esta relación fue planteada por la antropología evolucionista del siglo XIX, es sin duda más antigua. Desvichs en el *Diccionario de etnología y antropología*[3] dice que la tesis de una progresiva diferenciación entre magia, ciencia y religión fue propuesta por Frazer (1900). En efecto:

1. *Antropología estructural* [1958], Buenos Aires, Eudeba, 1968, p. 168.
2. Dos referencias básicas son Mair, 1969, y la antología de E. de Martino, *Magia y Civilización*, Buenos Aires, El Ateneo, 1965.
3. P. Bonte y M. Izard (eds.), *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, Akal, 1996.

Material protegido por derechos de autor

> A partir del siglo XVI, el saber empíricamente verificado se desmarca del conocimiento dogmático que elude *a priori* toda verificación experimental, como la fe religiosa, o se basa en falsas premisas como la magia. Tal ideología intelectualista y evolucionista opone la magia y la religión a la racionalidad y a la ciencia, asociando esta oposición a un conflicto entre pensamiento arcaico y pensamiento moderno (1996: 449).

Paso a presentar los aportes de seis antropólogos al esclarecimiento de la relación religión-magia en un sentido amplio, pues unos analizan expresamente dicha relación y otros estudian de modo más general el funcionamiento o la eficacia de la magia, si bien la religión aparece como término implícito de comparación.

2.1. *Teoría evolutiva de Frazer*

Este autor fue un pionero y sin duda escribió sobre tal relación más páginas que nadie. Expone su teoría evolutiva (magia, religión y ciencia) en *La rama dorada* (1922). En ella narra la ley de sucesión del sacerdote del templo de Diana en el bosque sagrado de la aldea de Nemi; ese sacerdote tenía el título de rey, iniciaba su función tras arrancar una rama del árbol sagrado y de matar a su predecesor, y la concluía al morir en manos de su sucesor. Para conocer el origen de dicha costumbre, Frazer recorre la historia de muchos pueblos y sostiene que era «una institución muy extendida, de la que los casos más abundantes y parecidos se han encontrado hasta ahora en África» (1965: 12). Pero la verdadera tesis del libro es la evolución del pensamiento humano conforme a la secuencia ya citada:

> Si consideramos, por una parte, la similitud esencial de los principales deseos del hombre en todas partes y en todos los tiempos y, por otra, la extensa diferencia entre los medios adoptados para satisfacerlos en diferentes épocas, quizás nos inclinemos a deducir que el camino de su pensar más elevado, hasta donde podemos seguirlo, ha ido, por lo general, pasando de la magia, por la religión, a la ciencia (1965: 796).

Para Frazer, la primera etapa es *la magia*. Se basa en que hay cierto orden en la naturaleza que el salvaje percibe, al buscar cómo servirse de ella y liberarse de lo que le amenaza. Esta magia es simpática o *simpatética*, se basa en la afinidad entre los seres y las cosas naturales y se puede reducir a dos principios:

> Primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber

Material protegido por derechos de autor

> sido cortado toda contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley del contacto [...]. Los encantamientos fundados en la ley de la semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados en la ley del contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa (1965: 34).

Para Frazer, ambas leyes son «dos distintas y equivocadas aplicaciones de la asociación de ideas» por semejanza y contigüidad (1965: 35), y así la magia falsifica la ley natural y es una «ciencia mentirosa» o «hermana bastarda de la ciencia». Pero, aunque la magia suele usarse para explotar a los ingenuos, cumple también funciones positivas, como apoyar ciertas formas de control social; además, en no pocas sociedades es una institución, que comprende no sólo la magia negra nociva, sino también la beneficiosa magia blanca.

La segunda etapa es la *religión*, que Frazer define como «propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana» (1965: 76). El fracaso de la magia lleva a los hombres más clarividentes a la religión; el primitivo, al comprobar que han fallado el orden del mundo que ha supuesto y sus técnicas basadas en la semejanza o en la contigüidad, «se entrega humildemente a la misericordia de ciertos grandes seres invisibles tras el velo de la naturaleza, a los que ahora adjudica todos aquellos vastos poderes que en un tiempo se había arrogado a sí mismo» (1965: 796). ¿Cómo se diferencia esta religión de la magia? La religión es una *súplica* a un ser superior, que suele acceder a la misma, aunque no siempre, y la magia es una *manipulación* de un poder en una relación de causa y efecto. Así el sacerdote suplica a la divinidad con la esperanza de ser oído, mientras que el mago «no ruega a ningún alto poder [...], no se humilla ante ninguna terrible deidad. Ni a su propio poder, grande como lo cree, lo supone arbitrario ni ilimitado. Sólo podrá manejarlo mientras se atenga estrictamente a las reglas de su arte» (1965: 75).

La tercera etapa es la *ciencia*. Poco a poco la respuesta religiosa satisface menos, mientras que «la abundancia, solidez y esplendor de los resultados ya logrados por la ciencia son muy adecuados para inspirarnos una confianza optimista en la validez de su método» y permiten al hombre, tras siglos de tinieblas, hallar «un rastro en el laberinto con una llave dorada que abre muchas puertas del tesoro de la naturaleza». Por eso, otra vez los más perspicaces, al investigar los misterios del mundo, «llegan a rechazar la teoría religiosa como inadecuada» y así «la religión considerada como una explicación de la naturaleza es desplazada por la ciencia» (1965: 797). Para Frazer, que refleja el optimismo positivista de fines del XIX y principios del XX, «la esperanza del progreso, tanto moral e intelectual como material, en el futuro

Material protegido por derechos de autor

está condicionado por la ciencia» (1965: 797). Pero esta esperanza tiene límites, porque no hay un ciclo cerrado y porque, como los tres términos son sólo «teorías del pensamiento», se puede decir que, si la ciencia desplazó a sus predecesoras, puede ella ser desplazada por «otra hipótesis más perfecta». Frazer imagina la historia humana como un tejido de tres hilos, el negro de la magia, el rojo de la religión y el blanco de la ciencia, y dice en la última página:

> ¿De qué color será el tejido que las Parcas están hilando en el telar incansable del tiempo? ¿Blanco o rojo? No podemos saberlo. Una luz débil y vacilante ilumina a lo lejos el principio del tejido. Nubes y tinieblas ocultan la otra extremidad (1965: 799).

2.2. *Teoría de la magia según Mauss*

Mauss escribe, con Henri Hubert, el ensayo «Esbozo de una teoría general de la magia», que se publicó en *L'Année Sociologique* (1902-1903) y se tradujo en *Sociología y antropología* (1971: 43-152). Mauss no cree «encontrar inmediatamente los términos de una definición completa» de magia, sino por la relación entre ésta y la religión, y parte de una noción de magia basada en sus componentes:

> [...] está compuesta de agentes, actos y representaciones. Nosotros denominaremos *mago* al individuo que lleva a cabo actos de magia, aunque no sea un profesional. Denominaremos *representaciones mágicas* a las ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos, y respecto a los actos en relación con los cuales definimos los demás elementos de la magia, los denominaremos *ritos mágicos* (1971: 50).

Mauss analiza los ritos mágicos. Son «actos de tradición. Los actos que no se repiten no son mágicos. Los actos en cuya eficacia no cree todo un grupo no son mágicos», y los distingue de los actos jurídicos, técnicos y religiosos. Me limito a la tercera distinción, donde Mauss recuerda los dos criterios del rito mágico para Frazer (simpático y manipulatorio) y los juzga insuficientes; en efecto, según Mauss, el rito religioso también es simpático, como por ejemplo un rito de purificación con agua, y también es eficaz de por sí y no mera súplica, pues para Mauss «Dios en la mayoría de las religiones antiguas no era capaz de sustraerse al rito religioso sin vicio de forma». Por eso, propone otro criterio de distinción:

> Hemos llegado a una definición provisional pero suficiente del rito mágico, y consideraremos éste como *todo rito que no forma parte del culto organizado*, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite,

Material protegido por derechos del autor

> al rito prohibido. De esta definición [...], obtenemos la principal determinación de la noción. Como puede verse, no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en que se llevan a cabo, que, a su vez, determinan el lugar que el rito ocupa dentro del conjunto de las costumbres sociales (1971: 55).

Durkheim, en el capítulo I de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), retoma este criterio de distinción entre la religión y la magia. Para él, la religión es un sistema de creencias y prácticas relativas a lo sagrado, cuyo efecto es ligar a los individuos en una Iglesia, porque las prácticas «individuales constituyen, no sistemas religiosos distintos y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia de la cual forman parte los individuos» (1968: 48); así, cuando un católico reza en privado al santo de su devoción, lo hace con las oraciones de la Iglesia y a un santo reconocido por la Iglesia. En cambio, la magia o las creencias mágicas «no tienen como efecto ligar unos a otros a los hombres que adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, llevando una misma vida»:

> *No existe Iglesia mágica*. Entre el mago y los individuos que lo consultan, así como entre esos mismos individuos, no hay vínculos durables que los hagan miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los observantes de un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia (1968: 47).

No recojo la amplia descripción, ni el análisis de Mauss y Hubert sobre la magia. Aunque ésta se haga de modo individual, es un sistema de inducciones colectivas *a priori*, que se realizan bajo la presión de la necesidad; para esos autores, no hay «ningún juicio mágico que no sea objeto de una afirmación colectiva», al menos de dos individuos, que son «el mago que realiza el rito y el interesado que cree en él», y así se puede concluir:

> La generalidad y el apriorismo de los juicios mágicos creemos que son la señal de su origen colectivo.
>
> Sin embargo, sólo las necesidades colectivas sentidas por todo un grupo pueden obligar a todos los individuos de ese grupo a realizar al mismo tiempo esa síntesis. La creencia de todos, la fe, es efecto de la necesidad de todos, de sus deseos unánimes. El juicio mágico es el objeto de un consentimiento social, traducción de una necesidad social, bajo la presión de los cuales se desencadenan toda una serie de fenómenos de psicología colectiva. La necesidad que todos sienten sugiere a todos el fin a conseguir. Entre estos dos términos hay una infinidad de términos medios posibles (ésta es la razón de la extrema variedad de los ritos empleados para el mismo objeto); entre ellos tiene que haber una elección, elección que se impone o bien por la tradición o bien por la

Material protegido por derechos de autor

> autoridad de un mago de renombre o bien por la decisión brusca y unánime de todo el grupo [...] En definitiva, es la sociedad la que paga su sueño. La síntesis de la causa y del efecto sólo se produce en la opinión pública. Fuera de esta forma de concebir la magia, sólo se puede pensar en ella como una cadena de absurdos y de errores propagados, cuya invención y propagación sería difícil de comprender (1971: 136).

2.3. *Funcionalismo de Malinowski*

Éste aborda este tema en *Magia, ciencia, religión* (1948), donde, como se vio, las tres palabras tienen distinto orden que en la secuencia de magia, religión y ciencia de Frazer. Malinowski critica a éste diciendo que los tres términos no son etapas de desarrollo, sino sistemas simbólicos que existen en todas las sociedades, aunque no tengan en ellas la misma importancia:

> No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca, ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido atribuida. En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y de la Religión, y el dominio de la Ciencia (1974: 13).

Además, Malinowski critica la diferencia entre magia y religión de Frazer, para quien la primera se expresa por ritos de manipulación, y la segunda, por ritos de súplica. Para Malinowski, los ritos mágicos son utilitarios y un medio para lograr algo y los ritos religiosos son celebratorios y un fin en sí mismos, como se ve al comparar un rito para evitar la muerte durante el parto y un rito para celebrar un nacimiento:

> El primer rito se lleva a efecto como un medio para un fin. Tiene un sentido práctico bien definido, el cual resulta conocido para todos los que son partícipes en él y que, además, puede ser comunicado por cualquier informador nativo. La ceremonia postnatal, verbigracia una presentación del recién nacido o una fiesta de júbilo por tal suceso, carece de propósito: no es un medio para un fin, sino un fin en sí misma. La tal expresa los sentimientos de la madre, el padre, los parientes [...]. Esta diferencia va a servirnos como una distinción *prima facie* entre religión y magia. Mientras que en el acto mágico la idea y el fin subyacentes son siempre claros, directos y definidos, en la ceremonia religiosa no hay finalidad que vaya dirigida a suceso alguno subsecuente. Tan sólo al sociólogo le será posible establecer la función, esto es, la *raison d'être* sociológica de tal acto. Al nativo siempre le será posible constatar el fin de

Material protegido por derechos de autor

> un rito mágico, pero de una ceremonia religiosa no dirá sino que se lleva a efecto porque tal es el uso, o porque ha sido ordenado, o quizás narrará un acto explicativo (1974: 40).

Malinowski aduce más ejemplos sobre los ritos mágicos y religiosos. Son mágicos los ritos que tienen que hacerse antes de la pesca en alta mar, porque es muy peligrosa, aunque puedan omitirse como innecesarios en la pesca tranquila en una laguna. Son religiosos los ritos de iniciación, porque se muestra «claramente cómo la ceremonia y su finalidad son una misma cosa, esto es, cómo el fin se realiza en la misma consumación del acto» (1974: 43). Pero tales ritos, aunque sean un fin en sí mismos, cumplen una función social, porque «son un medio, en modo extremo eficiente, de transmitir el poder tribal, de asegurar la continuidad en la tradición y de mantener la cohesión de la tribu» (1974: 43).

2.4. *Racionalidad de la magia en Evans-Pritchard*

Este autor publica *Brujería, magia y oráculos entre los azande* ([1937], 1976) después de vivir casi dos años entre los azande, pueblo negroide de la vertiente del Nilo-Congo. Es un libro clásico, cuyo objetivo no es tanto una etnografía de la magia, los oráculos y la brujería, cuanto «estudiar las relaciones de estas prácticas y creencias entre sí, mostrar cómo forman un sistema racional e investigar cómo este sistema se manifiesta en el comportamiento social» (1976: 26). Evans-Pritchard resume el tema del libro en su *Antropología social* ([1951], 1957). Entre los azande es costumbre atribuir «cualquier percance a la brujería»:

> Ésta [la brujería] es considerada un hecho orgánico interno, aunque de acción síquica; el brujo envía lo que llaman el alma o espíritu de su hechizo, para damnificar a otros. El damnificado consulta entonces a los oráculos, de los que existen varios tipos, o a un adivino, con el objeto de descubrir quién le está perjudicando. El proceso puede ser muy largo y complicado, y una vez descubierto el culpable, se le pide que cese su influencia maligna.
>
> Si en el caso de enfermedad el brujo no interrumpe su acción maléfica y el atacado muere, los parientes del muerto podían, antiguamente, llevar el asunto ante su príncipe y exigir venganza o una compensación. La otra posibilidad, empleada invariablemente en nuestros días, es destruir la hechicería por medio de la magia letal. Los azande no conocen sólo este tipo de brujería, sino que poseen además un vasto conjunto de principios y técnicas de magia. Para conocer algunas de ellas es necesario pertenecer a asociaciones mágicas especiales, que sirven principalmente para proteger sus personas y actividades contra sus encantamientos (1957: 115).

Material protegido por derechos de autor

Según Evans-Pritchard, este hecho, tan extraño para sus contemporáneos occidentales, «posee una estructura lógica; si aceptamos ciertos postulados, las deducciones y acciones basadas en ellos son correctas» y es «un mosaico, en el que cada uno de los elementos de la creencia encaja perfectamente» (1957: 116). Evans-Pritchard (1937) no sólo destaca la lógica azande, sino que analiza las funciones de su brujería como filosofía natural y moral. Es una *filosofía natural*, porque a través de ella «se explican las relaciones entre hombres y los sucesos desafortunados» (1976: 83). Es clásico el ejemplo del granero que cae y mata a un azande:

> A veces se cae un granero. Nada tiene de sorprendente. Todos los azande saben que las termitas se comen los soportes con el tiempo y que incluso la madera más dura se deteriora al cabo de años de uso. Ahora bien, el granero es la casa de verano del caserío azande y la gente se sienta bajo él en el calor del día y charla y juega al juego africano del agujero o hace alguna artesanía. En consecuencia, puede ocurrir que haya gente sentada bajo el granero cuando se derrumbe y resulten heridas, pues es una estructura pesada hecha de vigas y barro y puede estar llena de eleusina, además. Ahora bien, ¿por qué estas personas concretas estaban sentadas bajo este granero concreto en el preciso momento en que se derrumba? (1976: 88).

Evans-Pritchard recuerda que los azande conocen tanto como los occidentales las causas directas de la desgracia, es decir, que la polilla había carcomido los soportes del granero y que el azande se había sentado debajo al interrumpir su trabajo. Pero sobre la pregunta, mientras nosotros hablamos del azar y «no tenemos explicación para el hecho de que las dos cadenas causales se crucen en un determinado momento y en un determinado lugar, pues no existe interdependencia entre ambas», la filosofía azande «puede aportar el eslabón perdido y la brujería explica la coincidencia de estos dos sucesos» (1976: 89). Es claro que el azar no explica nada; si la estadística puede predecir con cierto margen de error el número de accidentes de carros de una ciudad en función de ciertas variables (cantidad de carros, tamaño de la población, hábitos de manejo, etc.), nunca predice un determinado accidente.

Para los azande la magia es también una *filosofía moral*. La magia no es mala en sí, sino es un poder que tienen ciertas personas; la maldad está en las pasiones humanas (odio, codicia, celos, resentimiento, etc.), que empujan al hombre a recurrir a la magia; así los azande no persiguen al brujo, sino sus acciones malas. De Waal (1968) comenta así esta función:

> La segunda forma importante en que funciona la brujería entre los azande es que ésta ayuda a mantener los códigos morales de la sociedad. Los

Material protegido por derechos de autor

azande, como todos los pueblos, distinguen entre comportamiento bueno y malo. Cuando dicen que cierta acción es mala, quieren decir que es socialmente deplorable y condenada por la opinión pública, pero es también deplorable porque puede conducir a la brujería. Los celos y el adulterio son desaprobados socialmente, no sólo por sí mismos, sino porque una persona puede ser tentada a realizar brujería o hechicería para lograr sus fines [...]. Es significativo que la creencia en la brujería y hechicería actúa muy fuertemente en aquellos casos que están más allá del control de las leyes seculares de los azande. Lo mismo sucede entre los dobu [...]. Las creencias actúan, por tanto, principalmente como mecanismo de observancia de la ley en los casos en que las leyes cívicas no tienen jurisdicción (1975: 337).

2.5. *Eficacia de la magia según Lévi-Strauss*

En su ya citada *Antropología estructural* (1958) Lévi-Strauss estudia la eficacia de la magia en el capítulo sobre «El hechicero y su magia». Parte de la eficacia de ciertos maleficios que producen la muerte de las víctimas, alude a un artículo de Cannon sobre la muerte en el vudú[4] y explica el hecho en términos psicoculturales y fisiológicos. El maleficio produce en su víctima una «muerte social», que es similar a la que sienten ciertas personas que, habiendo llevado una vida laboral activa, tienen que jubilarse y hacer un corte tan grande con sus marcos de referencia, que pierden el deseo de vivir. Escribe Lévi-Strauss:

> Un individuo, consciente de ser objeto de un maleficio, está íntimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud. A partir de ese momento, la comunidad se retrae: se aleja del maldito, se conduce ante él como si se tratase no sólo ya de un muerto, sino también de una fuente de peligro para todo el entorno; en cada ocasión y en todas sus conductas, el cuerpo social sugiere la muerte de la desdichada víctima, que no pretende escapar ya a lo que considera su destino ineluctable [...]. El hechizado cede a la fuerza combinada del intenso terror que experimenta, del retraimiento súbito y total de los múltiples sistemas de referencia proporcionados por la convivencia del grupo y, finalmente, de la inversión decisiva de estos sistemas que, de un individuo vivo, sujeto de derechos y obligaciones, lo proclaman muerto, objeto de terrores, ritos y prohibiciones. La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social (1968: 151).

Pero esta muerte social debe explicarse también de modo fisiológico, pues nadie se muere de simple autosugestión, a no ser que tenga también alguna lesión orgánica que anule una función vital. La expli-

4. W. B. Cannon, «Voodoo Death»: *Amer. Anthrop.* XLIV (1942).

Material protegido por derechos de autor

cación es que, en situaciones de peligro, el organismo genera adrenalina para estimular una respuesta rápida y, si no la hay, tal acción del sistema nervioso puede producir una caída de la tensión, y ésta, un daño irreparable en el sistema circulatorio:

> ¿Cómo se expresan estos complejos procesos en el orden fisiológico? Cannon ha demostrado que el miedo, como la rabia, se acompaña de una actividad particularmente intensa del sistema nervioso simpático. Esta actividad es normalmente útil y entraña modificaciones orgánicas que ponen al individuo en condiciones de adaptarse a una situación nueva; pero, si el individuo no dispone de ninguna respuesta instintiva o adquirida a una situación extraordinaria, o que él se representa como tal, la actividad del simpático se amplifica y desorganiza y puede, a veces, en pocas horas determinar una disminución del volumen sanguíneo y una correspondiente caída de tensión, que da por resultado daños irreparables en los órganos de circulación (1969: 151).

Después de exponer el resultado de este maleficio, Lévi-Strauss concluye que «no hay razones para dudar de la eficacia de ciertas prácticas mágicas», lo que le lleva a analizar la creencia en la magia, que supone tres aspectos complementarios: la creencia del mago en sus técnicas, la del cliente en el mago y la opinión colectiva que es el campo de gravitación donde se da la relación mago-cliente, aunque ninguno de los tres aspectos en juego, según Lévi-Strauss, «está evidentemente en condiciones de alcanzar una representación clara de la actividad del simpático ni de los trastornos que Cannon ha llamado homeostáticos» (1968: 152). Para hacer su análisis, Lévi-Strauus examina tres hechos etnográficos, de los que presento el tercero, que se refiere a los kwakiutl de Vancouver (Canadá). Boas recoge la autobiografía de un kwakiutl, que no creía en los chamanes por embusteros y, para descubrir sus engaños, comenzó a frecuentarlos, hasta que uno de ellos se ofreció a iniciarlo; tras la iniciación, tomó el nombre de Quesalid. La historia es larga y cuenta las peripecias de Quesalid, que hace curaciones dentro y fuera de su grupo con éxito y tiene disputas con los chamanes de otras etnias. Esto lleva a Lévi-Strauss a reflexionar sobre la personalidad social del chamán, a base de los tres aspectos indisociables ya señalados, el chamán, el enfermo y el público, aunque «se organizan en torno a dos polos, uno formado por la experiencia íntima del chamán, y el otro, por el consenso colectivo» (1968: 162)

Lévi-Strauss observa, sobre el primer aspecto, no hay razón para dudar que los hechiceros «creen en su misión y que esta creencia está fundada en estados específicos», que a veces pueden ser provocados por las pruebas a que se someten. Sobre el público, que el chamán ofrece a éste un espectáculo, es decir, revive en toda su originalidad su «llama-

do» o la crisis inicial que le valió la revelación del estado, para luego volver a la situación normal, es decir «ab-reacciona», que significa en términos de psicoanálisis el momento en que el enfermo revive la situación inicial de su trastorno antes de superarla, y así «el chamán es un ab-reactor profesional» (1968: 164). Y sobre el enfermo, Lévi-Strauss recuerda que los magos a menudo tienen éxito, aunque la fama no se deba a las curaciones sino éstas a aquélla:

> No debe olvidarse que el shamán no carece enteramente de conocimientos positivos y de técnicas experimentales que pueden explicar en parte su éxito. Por lo demás, trastornos de los que hoy llamamos psicosomáticos, y que representan una gran parte de las enfermedades corrientes en sociedades de bajo coeficiente de seguridad, han de ceder a menudo ante una terapia psicológica. En conjunto, es verosímil que los médicos primitivos, como sus colegas civilizados, curen al menos una parte de los casos que tratan, ya que, de no ser por esta eficacia relativa, los usos mágicos no hubieran podido lograr la vasta difusión que los caracteriza en el tiempo y en el espacio. Pero este aspecto no es esencial, porque está subordinado a los otros dos: Quesalid no se convirtió en gran hechicero porque curara a sus enfermos, sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero (1969: 163).

2.6. *El* continuum *religión-magia en Goode*

Se han visto tres criterios dicotómicos para diferenciar la magia de la religión: *manipulación-súplica* (Frazer), *utilidad-celebración* (Malinowski) y *personal-comunitaria* (Durkheim). Tales criterios han sido ampliados por William J. Goode en *Religion among the Primitives* (1951). Éste postula que hay un *continuum* entre un polo o complejo mágico y un polo o complejo religioso; la idea de *continuum* entre dos extremos permite analizar los casos concretos, que oscilan entre el polo religioso y el mágico y, por distintas circunstancias, se hacen más religiosos o más mágicos. Para Goode:

> Las características que emergen más notoriamente en los escritos de los antropólogos para distinguir estos dos complejos parecen ser los siguientes:
>
> 1. La clara *definición del objetivo* se refiere más estrechamente al complejo mágico. Esto coincide con el objetivo religioso más que la mayoría de las características, porque los premios religiosos de ordinario se encuentran en este mundo. Pero los objetivos religiosos se inclinan más firmemente en la dirección de «bienestar general», «salud», «buen tiempo» y hechos escatológicos.
>
> 2. La *actitud manipulatoria* se encuentra más vigorosamente unida al polo mágico, en oposición a la actitud suplicante, propiciatoria y lisonjera del polo religioso.

Material protegido por derechos de autor

3. La *relación profesional-cliente* se encuentra, en términos ideales, en el complejo mágico y la relación pastor-rebaño o profeta-seguidor se da más claramente en el religioso.

4. Los *fines individuales* están más frecuentemente asociados al objetivo mágico de este continuo, mientras que los fines grupales al religioso.

5. El especialista en magia o su cliente *realizan sus acciones como un individuo privado* o como individuos y mucho menos como grupos. Pero en el extremo del polo religioso son los grupos o los representantes de los grupos los que actúan.

6. Con relación al logro del objetivo, en caso de que la magia falle, es más probable que haya una *sustitución o introducción de otras técnicas*. Se recurrirá a una magia más fuerte, a una magia que contrarreste la contramagia enemiga o incluso se irá a otro mago. Puesto que la actividad de la religión es menos específicamente instrumental, ésta se expresa más en los significados propios del rito y espera lograr los objetivos concretos indirectamente, por el mantenimiento de una correcta relación continua con los dioses. Dicha sustitución es mucho más rara en el área del polo religioso.

7. Aunque el especialista debe ser cauto en el manejo de fuerzas tan poderosas, se espera un *menor grado de emoción* en el polo mágico del continuo. Esto puede ser descrito como *impersonalidad*. Pero en el polo religioso se espera un grado mayor de emoción, hasta admiración o adoración.

8. El *especialista decide si* el proceso debe comenzar o no en el polo mágico. En el religioso, el ritual *tiene* que celebrarse porque es parte de la estructura del universo.

9. Del mismo modo, el *especialista decide cuándo* debe comenzar el proceso en la magia, mucho más a menudo que en la religión. En ésta, la relación temporal de los ritos está más o menos fijada, dentro de ciertos límites, aunque no haya calendario.

10. Considerada un instrumento de la sociedad, se puede decir que la magia está, al menos *potencialmente, dirigida contra la sociedad*, contra un grupo grande de ella o contra una persona respetada con buena reputación ante los dioses. Los ritos religiosos no pueden dirigirse contra la sociedad ni contra la gente respetada.

11. Finalmente, la magia, caracterizada idealmente, *sólo se usa instrumentalmente*, es decir, *por sus objetivos*. El complejo religioso puede usarse por sus objetivos, pero, en su forma ideal, las prácticas religiosas son fines en sí mismos (1951: 53-54).

Aunque Goode introduce la dimensión ética en el complejo religioso (núm. 10), otros autores la enfatizan más. Así, según De Waal, Aberle[5] clasifica los ritos por sus fines, y llama mágicos a los que buscan el

5. D. F. Aberle, «Religio-magical Phenomena and Power, Prediction and Control»: *Southwestern Journal of Anthropology* 22 (1966), pp. 212-230.

Material protegido por derechos de autor

control humano sobre la naturaleza (fertilidad agrícola y ganadera, fenómenos meteorológicos, etc.) y religiosos a los que pretenden controlar la conducta humana (protección de normas de comportamiento, luchas de poder, etc.); de este modo hay una nueva dicotomía polar entre magia y religión: medio ambiente natural-medio ambiente social (1975: 27). Aunque sea discutible que la dimensión ética esté más presente en las relaciones sociales que en las relaciones con la naturaleza, sobre todo en las culturas que «sacralizan» a ésta, e incluso en la occidental, que ha descubierto una nueva sensibilidad ecológica, es cierto que el rito mágico, por ser más técnicos, no expresa lo ético sino en su intención, como ocurre con todas las técnicas, a diferencia del rito religioso, que integra un sistema con una dimensión ética constitutiva.

No quiero cerrar este apartado sin recoger una cita de la conclusión de la antología ya citada de Ernesto de Martino (1965), que relativiza, con razón, la importancia de diferenciar la magia de la religión en todas las culturas. En efecto, De Martino observa que las alternativas magia-religión y magia-ciencia, que el mundo occidental ha vivido tan intensamente, «son sustancialmente extrañas a las civilizaciones primitivas, precisamente porque esas civilizaciones no han participado de las grandes experiencias históricas que condujeron a tales alternativas —a saber, el mundo clásico, la tradición judaica-cristiana, el renacimiento, el nacimiento de la nueva ciencia, el iluminismo, el progreso de la conciencia humanista del origen y del destino integramente humanos de todos los bienes culturales—. Ello significa que poder técnico del trabajo humano, eficacia intrínseca de la palabra y del ademán rituales dentro del cuadro de un horizonte mítico definido, y confiada plegaria a una divinidad moralmente orientada, no constituyen en aquellas civilizaciones los términos de dramáticos dilemas. En las civilizaciones primitivas se trabaja, se hacen encantamientos y se ora sin que en la conciencia cultural que se tiene de esas tres operaciones surja la exigencia de decidir si el mundo y la vida de la sociedad humana deben ser gobernados por el trabajo, por el encantamiento o por la plegaria» (1965: 229).

3. *La relación religión-magia en la teología católica*

Si la diferencia entre religión y magia fue un importante tema en la naciente antropología anglosajona, lo fue antes y sigue siéndolo, por distintas razones, en la Iglesia católica. Al abordar este tema, no pretendo hacer una análisis teológico de la relación entre magia y religión, pues escapa del campo de la antropología, sino sistematizar una información que debe conocer el analista del mundo iberoamericano,

Material protegido por derechos de autor

donde la Iglesia es parte de su horizonte cultural. A lo largo de la historia, la Iglesia debió deslindar el mensaje evangélico de las formas religiosas y mágicas de las culturas donde se encarnó. Eso entraña tres problemas. El primero es cómo ella ha diferenciado la religión de la magia en su tarea de iluminar la conciencia de los fieles. El segundo es cómo la Iglesia, al ir inculturando la fe, ha aceptado formas culturales de los pueblos, en las que había elementos religioso-mágicos. Y el tercero es cómo la Iglesia, por fidelidad al mensaje del evangelio, ha tratado de «desmagizar» las prácticas de los cristianos, así como los teólogos han tratado de «desmitologizar» la fe. Estos tres problemas suponen un análisis de la relación religión-magia, hecho por los teólogos, que deben conocer los antropólogos. Tal análisis es respuesta a los tres problemas y se recoge en los tres acápites siguientes.

3.1. *Distinción pastoral de religión y magia*

Desde que la Iglesia asumió la misión encomendada por Jesús de ir por el mundo a predicar el evangelio, debió diferenciar su mensaje de muchas formas religiosas y mágicas arraigadas en las distintas culturas. Esta deferenciación fue más necesaria porque muchos cristianos procedían de conversiones «en masa», en las que no hubo un largo catecumenado donde los conversos fueran reemplazando las viejas creencias por las nuevas. Es sabido que la mayoría de los católicos provienen de la conversión en masa de dos grupos de pueblos: los pueblos bárbaros de Europa a la caída del Imperio romano, y los pueblos indígenas de América a raíz de la conquista europea de ésta. La Iglesia debió, pues, realizar una paciente tarea pastoral, en la predicación y catequesis y en la práctica sacramental, para que los cristianos diferenciaran su religión de toda magia o superstición. No puedo exponer esta larga tarea, de la que son una buena fuente las historias de la evangelización de cada región, los tratados de teología y los rituales y confesionales usados en la vida pastoral. Para entender esa tarea, conviene recordar la respuesta doctrinal de la Iglesia católica al tema. Para la fe católica, el Dios único y creador del universo ha dado a éste determinadas leyes y lo ha puesto al servicio del hombre; por eso, no hay en el mundo fuerzas extrañas que el hombre no pueda llegar a conocer y aun a controlar en el creciente desarrollo de la ciencia y la tecnología. Al negar esas fuerzas extrañas, la Iglesia niega la magia; si el hombre no puede dominar aún muchas fuerzas del universo, es por falta de una ciencia y tecnología adecuadas y no por estar sometido al capricho de fuerzas extrañas, cuya existencia sería una negación de Dios y de su providencia; el mal que sufren los hombres proviene de la maldad de otros hombres o de estructuras sociales injustas (estructuras

de pecado), pues Dios se comprometió a respetar la libertad humana hasta el día del juicio final, pero no proviene de fuerzas extrañas, que son objeto de los ritos mágicos. Sin embargo, ante ciertos hechos y, sobre todo, ante los males que suceden sin causa, surge la hipótesis del diablo. La «demonización» de la magia, que implica que el diablo es causa de la magia y aun objeto de los cultos mágicos, ha estado presente en ciertas épocas del cristianismo, como en seguida se verá en el *Tratado de las supersticiones* (1541) de Ciruelo; pero hoy apenas se menciona, como consta en el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992)[6].

Por eso, la teología considera la magia una negación de la fe en Dios y un pecado contra el primer mandamiento, aunque su gravedad dependa del objeto y de las circunstancias personales y culturales de la acción. Los textos de moral distinguen entre la *idolatría*, que es un culto dado a las criaturas como a Dios, y la *superstición*, que es el intento de alcanzar algo por medios no proporcionados, invocando, al menos implícitamente, a una criatura como a Dios; la superstición recibe diversos nombres según la meta de la misma: *adivinación* (conocimiento de cosas ocultas), *magia* (efecto maravilloso que sobrepasa las fuerzas humanas), *maleficio* (cualquier mal para el prójimo) y *vana observancia* (un efecto corriente, como la salud); si el efecto o meta trasciende mucho los poderes naturales, se presume que debe atribuirse a la acción del demonio y entonces la superstición se considera «diabólica».

Es innegable que, a pesar de esta doctrina, muchos católicos tenían una fe mezclada con prácticas religioso-mágicas, como lo confirman las historias de la Iglesia, y tal hecho fue una de las banderas de la reforma protestante del siglo XVI. Me limito a España, que es importante como una raíz religiosa del continente. Sobre el catolicismo español de los siglos XVI y XVII, Julio Caro Baroja[7] escribe *Las formas complejas de la vida religiosa* (Madrid, 1978, Akal). En su ensayo, que se basa en una

6. Así, en los tres números (2115-2117) sobre la adivinación y la magia, que se condenan como opuestas a la fe en Dios, sólo se dice: «Todas las formas de *adivinación* deben rechazarse: el recurso a Satán o a los demonios, la evocación de los muertos, y otras prácticas que equivocadamente se supone "develan" el porvenir (cf Dt 18,10; Jer 29,8)» (1992: 470).

7. Caro Baroja ha escrito varios libros sobre magia y brujería: 1982, 1967, 1970, 1974, etc. En el primero, que es un ensayo histórico-etnológico con gran información sobre el tema, dice que, en su juventud vasca, entrevistó a ancianos, uno de cuyos rasgos más notables era que «creían, a pie juntillas, en la facultad adscrita a ciertos seres humanos de transformarse en animales, de volar o de llevar a cabo actos de los que, en bloque, solemos llamar (sin saber por qué a veces) hechiceriles. Esto en una tierra que dio ser a las brujas y brujos que se dice tenían su conciliábulo en la cueva de Zugarramurdi y que fueron castigados en Logroño en 1610» (1982: 8).

Material protegido por derechos de autor

inmensa bibliografía y que está lleno de interpretaciones atinadas y sugerentes, Caro Baroja hace un vivo cuadro del católico español como profundo creyente en Dios y en el demonio y asiduo practicante de devociones populares y de supersticiones. Por eso, se publicaron tantos libros sobre éstas. Entre ellos fue reeditado varias veces la *Reproducción de las supersticiones y hechicerías* (1541) de Pedro Ciruelo (1470-1560), un sacerdote aragonés que estudió en las Universidades de Salamanca y París y fue profesor en la de Alcalá[8]. Como muestra, recojo lo que dice Ciruelo del «mal de ojo» o *aojamiento* (parte 3.ª, cap. 5 y núms. 5-11). Allí se analiza las causas de este mal y los medios contra él; dicho mal es de dos clases (núm. 5). La primera se debe a una causa natural, que es una infección producida, sobre todo a los niños, por personas enfermas con la vista, el aliento, el sudor o de otra forma; se cura con los remedios de los médicos y con la ayuda de Dios y los santos, obtenida con misas, oraciones, ayunos y limosnas; y no se debe ir por ninguna razón a las desaojaderas (núms. 6-7); además, Ciruelo niega la posibilidad de que los animales sean víctimas del mal de ojo (núms. 10-11):

> 8. Cuanto a la segunda manera de aojamientos decimos que si adoleciere alguna persona de mayor, o de menor edad, y se probare que no es por aojamiento natural: porque no ha llegado cerca persona inficionada o doliente, aunque sea verdad que de lejos la haya mirado o dicho alguna palabra de ella en bien o en mal; este tal doliente no crean que está malo de aojamiento natural, ni deben curar por tal: porque puede ser por acaecimiento que haya adolecido por otra causa alguna natural, o por mal regimiento y desorden en sus cosas al tiempo que la otra persona lo miró y le habló. Y en este caso los buenos cristianos guarden la regla arriba puesta en el capítulo tercero, de las dos diligencias que deben hacer: una natural de medicinas, otra espiritual de devociones. Y guárdense (como del fuego) querer sanar por vanas hechicerías. Mas si hubiere razón de sospechar, que aquel doliente ha sido maleficiado por maliciosas hechicerías de nigrománticos, o de brujas, o de otras tales malditas personas, esto no es aojamiento, porque de tan lejos no es po-

8. De la de edición de 1628 (Barcelona, Sebastián Cormellas) hay una reedición facsimilar, el *Tratado de las supersticiones* (1986). La obra tiene tres partes: 1) una introducción, con tres capítulos: el primer mandamiento, cuatro reglas sobre las supersticiones y clases de supersticiones diabólicas; 2) nigromancia y otras artes divinatorias, con ocho capítulos: la nigromancia, condena de las artes divinatorias, la geomancia, los agüeros, los sueños, las salvas y desafíos y saber del diablo para revelar a adivinos el futuro; 3) hechicerías para el bien y contra el mal, con once capítulos: el arte de aprender sin estudiar, el logro de la riqueza y el amor, los ensalmos, las nóminas (nombres puestos en el cuello contra enfermedad), el aojamiento, los días aciagos, los saludadores (con apéndice de remedios naturales contra la rabia), los que expulsan demonios, los conjuradores de nublados, los que libran de las plagas de animales y las oraciones en ceremonias supersticiosas.

Material protegido por derechos de autor

sible aojamiento natural. Por eso, para lo curar, no han de llamar a las desaojaderas, ni a otras personas que dicen que quitan unos hechizos con otros:

9. Porque sería grande pecado contra Dios y contra la religión cristiana, querer sanar por mano y ayuda del diablo. Luego por todas maneras de maleficios que se hayan hecho contra alguna persona, o le hayan dañado en la salud de su cuerpo, después de haber hecho la diligencia natural de medicinas, y la espiritual de algunas devociones y misas y limosnas, hagan más en este caso: porque es obra del diablo, que algún devoto sacerdote diga sobre aquel doliente los exorcismos, según que abajo más largo diremos en el capítulo octavo de los endemoniados (1628: 113-114).

La Iglesia luchó contra las supersticiones y hechicerías desde el púlpito y el confesionario, pero también con métodos más jurídicos y violentos, por considerar que tales prácticas eran un peligro para la fe y la convivencia de los católicos. Esta lucha violenta se dio cuando el Tribunal de la Inquisición, que se había creado para investigar los errores contra la fe, tomó también los casos de brujería en los países católicos de Europa[9]. Pero no hay que olvidar que la «caza de brujas» estuvo vigente también en la Europa protestante.

3.2. *Inculturación de la fe y magia*

En el análisis de este problema hay que recordar que el mensaje católico o universal de Jesús debía expresarse en las formas culturales de cada pueblo. Así se explica la lucha de Pablo contra los cristianos «judaizantes», que querían imponer a todos la circuncisión (Hch 15, 1-29). En esta inculturación de la fe hay que conservar los ritos de las culturas evangelizadas que no sean incompatibles con el evangelio. Un texto clásico al respecto, que reproduzco más adelante (cap. XV, apdo. 2), es la carta del papa san Gregorio a san Agustín de Canterbury sobre la necesidad de conservar los templos y los ritos de los ingleses, cuya evangelización estaba encontrando tantas dificultades. En este texto aparece ya la asimilación de los dioses paganos a demonios, basaba en una lectura literal de pasajes de la Biblia (Bar 4,7, Sal 96,5, etc.), que hicieron algu-

9. En este punto suele citarse la bula *Summis desiderantes* (1484) sobre las brujas, que publicó el papa Inocencio VIII (1484-1492). Según L. Hertling en su *Historia de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 1968: 293), «la bula está dirigida a los inquisidores de la diócesis de Constanza y declara que la brujería y la hechicería constituyen materias en las que es competente el tribunal de la Inquisición. Los dos inquisidores de Constanza, Enrique Institoris y Jacobo Sprenger, se apoyaron en la bula para publicar su desdichada obra *Martillo de brujas*, impresa primeramente en 1487 y reeditada después muchas veces. Así cobró aún mayor empuje en Alemania aquella persecución de la brujería, de tan siniestra memoria».

Material protegido por derechos de autor

nos santos Padres de la Iglesia, que, por otra parte, veían en las religiones paganas semillas de la revelación de Jesús (*semina Verbi*).

Pero lo más importante ahora es la aceptación de las mediaciones simbólicas de las culturas como vehículo de la religión católica. Es un camino por donde Iglesia ha seguido avanzado. Así, en el ya citado documento del Secretariado Pontificio para los no cristianos, *Para el encuentro de las religiones* (1967), hay un apartado sobre el rito y la magia, donde se invita a analizar detenidamente todos los elementos de los ritos mágicos, porque la magia no es necesariamente irreligiosa. Y esto sin olvidar que muchas tradiciones mágicas de América Latina, en un primer momento quizás para poder subsistir, pero luego por una real creencia en la eficacia de los ritos católicos, se han hecho cada vez más católicas[10]. En dicho documento se lee:

> La magia tiene también una cierta conexión con el culto y el rito, pero se distingue de ellos por el espíritu y la finalidad que la caracterizan. La magia es patrimonio de los hombres «que saben y pueden», cuyo propósito es utilizar, en beneficio de un particular o de la asamblea, la «fuerza vital», que es expresión de Dios y es inherente al cosmos. En el mejor de los casos, la magia pretende utilizar el poder divino inherente a las cosas dadas por Dios a los hombres. A nivel «empírico», pues, no es sino una forma de ciencia popular, que no carece en absoluto de valor. A los elementos empíricos se añade ordinariamente un elemento ritual (ritos y prácticas acompañadas de fórmulas exactas, etc.) que saben a superstición. Pero no es raro el caso en que se añade también un elemento propiamente religioso de sumisión y abandono a Dios. Será, pues, preciso examinar todos los elementos y todas las circunstancias. La magia, por tanto, como tal, no es necesariamente irreligiosa, pero puede llegar a serlo por sus medios y por su finalidad, al volverse contra las fuerzas de la vida (fuerzas de Dios), o al entregarse a maquinaciones tenebrosas, con intenciones nocivas o antisociales.

3.3. *La «desmagización» del catolicismo*

Este problema es, en cierto sentido, la otra cara del anterior. Si la Iglesia, para ser fiel a su catolicidad, necesita inculturarse en las tradicio-

10. Véase Polia (1996: 455), donde puede leerse: «La *mesa* curanderil contiene el aporte de ambas eras: la antigua de los "moros" y la reciente de los cristianos "bautizados". Ambos aportes confluyen y se equilibran dentro de una estructura funcional [...]. En el actual sincretismo, que inevitablemente opera una re-interpretación de lo autóctono y de lo alóctono —de lo pagano y de lo cristiano—, el "alto cielo" bendice las operaciones del curandero, lo ampara y lo defiende de los aspectos negativos del *sacrum* ancestral, legitima su función hasta establecer la ecuación fundamental: curandero-amparo de Dios/malero-amparo del diablo».

Material protegido por derechos de autor

nes culturales que evangeliza, lo cual, según la última cita, entraña el riego de «magizarse», para ser fiel al mensaje único de Jesús necesita «desmagizarse» siempre. Esta «desmagización» es similar a la «desmitologización» de la fe, que planteó cierta teología católica por influjo de la protestante. Pero la «desmagización» del catolicismo es más necesaria todavía para luchar contra la absolutización de las mediaciones o la conversión de los medios en fines; siempre que en la Iglesia se da valor supremo a un medio por importante que sea (por ejemplo el uso del hábito religioso, la lectura diaria de la Biblia o la opción por los pobres), se le absolutiza o «magiza», pues los medios sólo valen en la medida en que permiten obtener los fines. El teólogo Gottfried Hierzenberger lo expone en *Lo «mágico» en nuestra Iglesia. Una aportación a la desmagización del cristianismo* (1971). La tesis del libro es:

> Así es como hay que comprender si hoy con Bonhoeffer hablamos de un *cristianismo sin religión* y comprendemos en forma nueva la singularidad de la Buena Nueva. Naturalmente hubo, y hay en el siglo XIX de la historia de la Iglesia, constantes caídas y recaídas en lo escuetamente religioso, en la religiosidad mágica, en el pensamiento inmanente, en la falta de personalidad, en la superstición. Pero, una y otra vez, irrumpió también en la Iglesia la conciencia de lo *semper reformanda*, incluso contra los jefes responsables si se equivocaban o reconocían demasiado tarde los peligros, o se agarraban fuertemente a desfiguraciones.
>
> Por tanto, desmagizar significa no sólo arrancar prácticas mágico-supersticiosas, como lo realiza constantemente la piedad popular cristiana, sino —bien entendido— desreligionización del cristianismo, radicalización de la fe personal, destrucción de formas, representaciones religiosas y actitudes religiosas de la piedad cristiana que no [...] o apenas concuerdan, con el modelo de la fe personal (1971: 45-46).

En la segunda parte de su obra Hierzenberger examina seis campos donde se puede «magizar» el cristianismo: la palabra de Dios, el ministerio sacerdotal, los sacramentos, la oración, la moral y la teología. No puedo recoger todo el rico análisis de Hierzenberger. Pero es sabido que hay cristianos, sobre todo entre los fundamentalistas evangélicos de origen norteamericano, que, para probar su doctrina, se aferran a versículos de la Biblia interpretados literalmente y prescinden del significado real de los mismos según la doctrina de los «géneros literarios»[11] y de lo que dicen sobre dicho tema otros libros bíblicos o la tradición de la Iglesia. Esto es, sin duda alguna, una «magización» de la palabra de Dios. También puede haber «magización» en ciertas for-

11. Aunque se acepte que la Biblia es palabra de Dios, esta palabra se expresa en distintos «géneros literarios» (historia, poesía, profecía, literatura sapiencial, etc.), que condicionan lo que Dios quiere decir.

Material protegido por derechos de autor

mas de culto a los santos por los católicos populares, y desde luego la hay en las plegarias que publican los diarios de Lima con el título de «oración muy eficaz, incluso para las personas que no tienen fe», como si la eficacia del rito dependiera no de la fe con que se hace, sino de la repetición exacta de las palabras.

Pero, para profundizar el sentido de la «magización» de que habla Hierzenberger, voy a resumir uno de sus análisis, el relativo a la oración. Dicho teólogo aborda cuatro puntos y los convierte en fundamento de su diagnóstico:

> [...] la oración *espontánea* (uno de los actos fundamentales que fácilmente se pueden convertir en motivo para que se introduzcan sin críticas representaciones y prácticas mágicas), *fórmulas de oración* (toda clase de oración ritual de textos formulados de cuyo «cumplimiento» se espera «ayuda», «eficacia», «cumplimiento del deber», etc.), *consagraciones* y *bendiciones* (todo lo que en el lenguaje usual de la Iglesia se llama «sacramentales» y constituye una buena parte de la devoción del pueblo) y la *oración de súplica* (una forma particular de oración por su contenido y fin), considerada por muchos como la oración propia y extraordinariamente propensa al abuso mágico (1971: 190-191).

Para Hierzenberger, aunque en la oración *espontánea*, por su menor ritualización, hay menos peligro de magia, ésta se puede introducir por representaciones antropomórficas de Dios «acríticas» e «ingenuas», como un Dios «supermán»; si es verdad que el hombre habla antropomórficamente de Dios, «como frontera intraspasable de lo humano», también lo es que con tal lenguaje «sólo impropiamente alcanza la realidad de Dios (cuanto más antropomorfo tanto menos propio)» (1971: 193); por otra parte, la magia se puede introducir en la oración espontánea, cuando el hombre no está emancipado; así, es sabido que, antes de la modernidad, el hombre ocultó «muchas cosas bajo el manto de lo sagrado, de lo sacral y de lo tabuizado, que en realidad están absolutamente a *disposición* del hombre» (1971: 194). Es cierto que Hierzenberger escribía en 1971 y que, casi treinta años después, con la aparición de la posmodernidad, el hombre no está tan seguro de su emancipación y, por eso, parece que vuelven los brujos.

De las *fórmulas de oración*, que se repiten en la liturgia oficial, Hierzenberger observa que «siempre que se considere una fórmula de oración como intocable "obligando en conciencia" su repetición exacta, se trata de una fijación cúltica que supone una concepción mágica» (1971: 202). De las *consagraciones* y *bendiciones*, que son sacramentales, o sea, cosas o acciones que la Iglesia ha institucionalizado, a imitación de los sacramentos, para alcanzar determinados frutos, sobre todo

Material protegido por derechos de autor

de tipo espiritual, Hierzenberger dice que se pueden «magizar»; en efecto, aunque todo sacramental, por una parte, facilita la vivencia de la fe, por su carácter visible y simbólico, como ocurre con el agua bendita, por otra parte, «reside igualmente en ello, conforme a la naturaleza, el peligro de tomar *literal y objetivamente* imágenes, comparaciones, acciones, ceremonias y gestos usados» y con ello el de «cosificar realidades espirituales» (1971: 204). Finalmente, de la tan frecuente *oración de petición*, Hierzenberger observa que, «si detrás de la oración de petición aparece una especie de finalidad calculadora [...], y quiere aprovecharse, por así decirlo, de la omnipotencia de Dios», se puede decir que hay «una *conducta mágica* que abusa de la religiosidad como de un medio para un fin» (1971: 210).

Aunque muchos de estos puntos serán retomados en la interpretación del catolicismo popular, debo hacer un breve juicio de la postura de Hierzenberger. Se trata de un libro interesante, que pone en guardia contra la constante tentación de «magizar» las mediaciones religiosas. Toda religión, por funcionar como cultura, suele privilegiar sus mediaciones, como ésta lo hace con todos sus elementos (por ejemplo, la lengua materna o los hábitos sociales), lo que no impide que religión y cultura no puedan relativizar sus mediaciones y usarlas como tales. Sin embargo, frente a la tesis implícita del libro, que es un cristianismo sin religión, juzgo que la distinción entre fe y religión es falsa. En el análisis de los hechos religiosos no se puede encontrar una fe no religiosa, ni una religión que no exprese algún tipo de fe. Si hay formas de fe poco religiosas, como ocurre en creyentes no practicantes de las distintas Iglesias, y si hay formas de religión que tienen poca fe y se reducen a mera costumbre social, como el matrimonio religioso entre ciertos católicos culturales, es imposible una fe que no sea religiosa, porque la religión es la forma cultural como se expresa la fe, y es imposible un rito religioso que no exprese, de modo más o menos consciente, una fe, porque su objeto es vivirla. Como ya se ha visto, para Geertz el rito es un *modelo de* la fe que se tiene y un *modelo para* poder vivirla de modo simbólico (1965: 214). Esto no se opone a decir que ciertas mediaciones religiosas, como ocurre con ciertas mediaciones culturales, tiendan a absolutizarse y, en ese sentido, es necesaria cierta «desmagización» permanente.

Material protegido por derechos de autor

V

MITO Y RITO

Como es sabido, dos dimensiones importantes del fenómeno religioso para la antropología son el mito y el rito. Por eso, en este capítulo voy a analizarlos en función de la religión.

1. *Religión y mito*

El mito, aunque no es exclusivo de la religión, sino que aparece en varios campos de la cultura y por ello ha sido analizado por las distintas ciencias humanas, es una dimensión importante de todo sistema religioso. Para hablar del mito, comienzo recogiendo la amplia definición de mito de De Waal (1968), para presentar luego los tres enfoques del mito (antropológico, filosófico y teológico) que son más útiles para estudiar el hecho religioso. Según De Waal:

> El mito tiene su lenguaje; aparece en forma de narración con argumento; tiene estilo y, a menudo, belleza; tiene una historia y distribución cultural contradictoria; es una institución cultural y, como tal, posee funciones y significados psicológicos, sociales y religiosos. Así, pues, un lingüista analiza el lenguaje del mito, el folklorista se interesa por sus motivos y tramas, el crítico literario enfoca su estilo y valor estético, el psicólogo busca su contenido emocional, el teólogo examina sus relación con las verdades religiosas y el científico social se concentra sobre sus significados y funciones sociales (1975: 209-210).

1.1. *Enfoque antropológico funcionalista de Malinowski*

Malinowski, en su ensayo «El mito en la sicología primitiva» (1927), analiza el mito según los postulados de la Escuela Estructural-funciona-

lista y estudia, no el origen, ni la verdad del mito, sino las funciones que cumple en la sociedad. En el citado ensayo Malinowski analiza la función del mito en la vida, describe las clases de mitos (mitos de origen, mitos de ciclo vital y de la muerte y mitos de magia) y hace ciertas generalizaciones. Malinowski empieza por exponer y criticar las teorías del mito vigentes, sobre todo la alemana de *mitología de la naturaleza*, para la que el mito es la personificación de los fenómenos naturales, como el sol o la luna, cuyos representantes son Max Müller y Frobenius, y la *histórica alemana y anglo-sajona*, para la cual el mito es una reposición verídica del pasado, cuyo representante es inglés William H. R. Rivers (1864-1922).

Hago una breve referencia a éste, para hablar más de Müller. Rivers es un médico y psicólogo inglés, profesor de la Universidad de Cambridge, que hizo trabajo de campo en la India y Melanesia, redescubrió los estudios del parentesco que iniciara Morgan y se convirtió, por influjo de Smith, en hiperdifusionista en su *History of Melanesian Society* (1914); para Rivers, el mito es un testimonio del pasado de un pueblo y por eso la narración mítica comunica una visión de los hechos, si no verdadera, pues no se dispone de pruebas empíricas, al menos verídica. Un ejemplo de esta interpretación sería el mito de Manco Cápac y Mama Ocllo sobre la fundación del Tawantinsuyu, y en el campo religioso los mitos de origen de los santos patronos de los pueblos o de las imágenes de Jesucristo, la Virgen María o los santos, que son centro de grandes peregrinaciones.

Max Müller (1823-1900), alemán, es un orientalista y prestigioso lingüista que estudió filosofía con Schelling, fue profesor de la Universidad de Oxford e inició el estudio del mito y de la religión con la filología comparada; en 1856 publica *Ensayo de mitología comparada* (1878) y en 1873 *La ciencia de la religión* (1877), por cuyas obras es considerado fundador de dicha ciencia. Para Müller los mitos resultan poco inteligibles y, por eso, una alta cultura como la griega tenía mitos tan extraños que sus filósofos les daban explicaciones contradictorias; la razón es que esos mitos no fueron inventados por los griegos, sino por quienes hablaron un hipotético idioma protoindoeuropeo. Además, como las lenguas primitivas no tienen términos abstractos, sino concretos, y como un objeto posee varias cualidades o una cualidad aparece en varios objetos, surgen la *polinimia* y la *homonimia*; esta pluralidad de significados es, al principio, clara, pero luego nace la confusión. Müller juzga que los mitos son poco inteligibles porque nacen de una «enfermedad del pensamiento» (incapacidad del primitivo de pensar en abstracto) y se transmiten con una «enfermedad del lenguaje» (olvido de las palabras y su reemplazo por otras). Müller formula su tesis así:

No sólo las representaciones de los hombres acerca del origen del mundo, el gobierno de la naturaleza y los anhelos y temores del corazón, muestran una inclinación a perder su expresión natural y exacta e irse repitiendo en una forma más o menos deforme, sino que incluso los acontecimientos históricos, las hazañas de hombres poderosos, etc., puede ser traducidas en formas decididamente mitológicas y transmitidas así a las generaciones futuras. Sea cual sea el fenómeno que se considere, el origen de la fraseología mitológica *es siempre el mismo*: se trata del lenguaje en estado de autoolvido. Y sin consideramos el enorme número de nombres que las lenguas antiguas poseían para una misma cosa y la frecuencia con que la misma palabra se aplicaba a objetos totalmente diversos, no puede extrañarnos tal autoolvido del lenguaje [...].

Supongamos que el significado exacto de la palabra «crepúsculo» hubiese caído en olvido, pero habiéndose conservado algún refrán, como «El crepúsculo arrulla al sol en su sueño», ¿no iría a necesitar el crepúsculo urgentemente una aclaración? ¿Y no serían proclives las nodrizas a contar a sus niños que el crepúsculo es una vieja que cada anochecer viene para llevar el sol a la cama y que iba a enfadarse si encontraba niños todavía despiertos? Enseguida tratarían los niños entre sí de la «Nodriza Crepúsculo» y, ya adultos, contarían a sus hijos las andanzas de la vieja nodriza. De un modo semejante se iniciaron en la infancia del mundo muchas leyendas que, habiendo sido repetidas y sancionadas por algún poeta popular, se convirtieron en parte constitutiva de lo que hoy acostumbramos a llamar mitología de los pueblos antiguos (en Cencillo, 1970: 292).

Volviendo a Malinowski, éste, al exponer esta Escuela de la mitología de la naturaleza, se fija sobre todo en el fenómeno natural personificado en los mitos y ubica a Müller en la interpretación solar, pero no hace mayores críticas de dicha Escuela y se remite a las de Wundt y Frazer: «por mucho que he procurado exponer la interpretación naturalista de los mitos en forma imparcial y plausible, la verdad es que la juzgo [...] una de las más extravagantes de cuantas han sido postuladas por antropólogo [...] alguno» (1963: 28)[1]. Sobre la Escuela histórica, que atribuye al primitivo «una especie de impulso científico y un anhelo de conocimiento», dice Malinowski que el primitivo se caracteriza sobre todo una actividad que se orienta a «ocupaciones prácticas y a la lucha contra las dificultades de diverso orden» (1963: 29).

1. Duch (1998: 277): «La teoría de Müller, que en su tiempo tuvo amplia aceptación, cayó muy pronto en un total desprestigio y hoy es considerada tan sólo como una curiosidad sin ninguna importancia en la investigación actual de los universos míticos. No obstante, se debe tener presente que el filólogo anglo-alemán acentúa en las investigaciones de la mitología la importancia del *lenguaje*. Este aspecto de su obra permanece vivo en las interpretaciones actuales del mito».

Material protegido por derechos de autor

Frente a ambas Escuelas, Malinowski se pregunta qué función cumple hoy el mito y responde que justifica los elementos básicos de la cultura del grupo:

> El mito tal como se da en las comunidades salvajes, es decir en su forma de vida original, no es meramente un relato, sino una realidad viviente; no es una ficción, como la novela que hoy leemos, sino algo que se cree sucedido en los tiempos primigenios y que a partir de entonces influye sobre el mundo y los destinos humanos. El mito resulta así para el salvaje lo que para el cristiano piadoso la historia bíblica de la creación, la caída y la redención por el sacrificio en la cruz de Jesucristo. Y al igual que nuestra historia sagrada vive en nuestros ritos y moral, y rige nuestra fe y conducta, así está presente el mito en los actos y creencias del salvaje [...].
>
> El mito no es símbolo, sino la expresión directa de su tema; no es una explicación que satisfaga un interés científico, sino la resurrección de una realidad primitiva mediante el relato, para satisfacción de profundas necesidades religiosas, aspiraciones morales, convenciones sociales y reivindicaciones; inclusive para cumplimiento de exigencias prácticas. El mito cumple en la cultura primitiva una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre. Resulta así un ingrediente vital de la civilización humana (1963: 32-33).

Este enfoque ha sido muy utilizado en el análisis de los mitos. Por ejemplo, en la más antigua tradición oral andina recogida por Francisco de Ávila (1987) se narra que en la antigüedad los difuntos solían regresar al quinto día de su muerte, pero el «ánima» de un muerto no llegó hasta el sexto día, por lo que su enojada mujer le tiró una coronta de maíz; dicho mito concluye: «desde entonces ya ningún hombre volvió después de morir» (1987: 415).

Malinowski, además de presentar una interpretación funcionalista del mito que es muy útil, tiene el mérito de distinguir, a base del material empírico de las islas Trobriand y siguiendo la conceptualización nativa, entre cuento popular, leyenda y mito; el cuento entretiene, la leyenda satisface ambiciones sociales y el mito es considerado verdadero y venerable:

> El *cuento popular* se representa en público, en la estación adecuada y entraña un acto de sociabilidad. La *leyenda*, provocada por una realidad insólita, pone al descubierto perspectivas históricas del pasado. El *mito* entra en función cuando el rito, el ceremonial o una regla moral o social exigen justificación, esto es, cuando reclama la confirmación de su antigüedad, veracidad y santidad (1963: 40).

No puedo dejar a Malinowski sin referirme a Mircea Eliade. Ambos juzgan que el mito justifica los elementos básicos de una cultura, pero Eliade insiste más en el carácter sagrado del mito. Según *Lo sagrado y lo profano* (1957), el mito narra un suceso que tuvo lugar en el tiempo primordial, si bien, más que narrar una historia, devela un misterio, pues sus personajes no son hombres, sino dioses o héroes civilizadores; la función del mito es fijar modelos ejemplares de los ritos y de las otras actividades humanas, pues no se llega a ser «verdadero hombre, salvo conformándose con las enseñanzas de los mitos, salvo *imitando* a los dioses» y, en la medida que hace tal imitación «el hombre religioso vive el tiempo del origen, el tiempo mítico. Se sale de la duración profana, para enlazar con el tiempo inmóvil con la eternidad» (1967: 106).

1.2. *Otros enfoques antropológicos del mito*

Me limito a tres. El primero es el *enfoque moral* de Evans-Pritchard. Éste tiene el mismo enfoque que Malinowski, aunque añade ciertos matices. En su conferencia en Manchester en 1961 sobre «Mito e historia», publicada en *Ensayos de antropología social* (1961), observa que, entre los antropólogos sociales, sólo Malinowski procuró «aclarar las diferencias entre historia, mito, leyenda, anécdota y folklore», advierte que «un relato puede ser verdadero, pero de carácter mítico, o puede ser falso, pero de carácter histórico», y ofrece una posición sobre el mito que subraya la dimensión moral de éste:

> [El mito] referencia tanto a una sucesión de acontecimientos como al significado moral de las situaciones, y por eso presenta frecuentemente una forma alegórica o simbólica. No está cerrado como lo está la historia, sino que trata de fundir el presente con el pasado, dando origen a un nuevo relato. Tiende a ser intemporal, situado más allá de la memoria y por encima del tiempo histórico; y allí donde aparece situado firmemente en el tiempo histórico, es también intemporal, porque los hechos que narra pudieron haber sucedido en cualquier momento, pues constituyen un arquetipo que no está sujeto a tiempo y espacio. Por tanto, los elementos muy improbables y hasta absurdos de muchos mitos no deben ser tomados literalmente como un relato histórico, consecuencia de la ingenuidad o credulidad, sino que pertenecen a la misma esencia del mito que, precisamente en razón de que los hechos están fuera de la experiencia humana, requiere un acto de voluntad e imaginación. El mito difiere de la historia en que es considerado como diferente de ella por el pueblo a cuya cultura ambos pertenecen (1974: 52-53).

El segundo es el *enfoque del conflicto* de Edmund Leach (1910). Con éste el análisis del mito gana en complejidad, debido a que los

Material protegido por derechos de autor

mitos, por pasar por tradición oral de generación en generación, sufren deformaciones, que se prestan a diferentes lecturas. En *Sistemas políticos de la alta Birmania* (1954) Leach habla de dos versiones del mito del nat Nsu, espíritu de los celos, donde dos hermanos luchan y donde la victoria es diferente en cada versión, que ha sido recitada por distintos bardos, a petición de sus clientes, para justificar la posición de éstos (1976: 288). Esto no ocurre sólo en sociedades primitivas; a lo largo y ancho de la historia se ha practicado la relectura de la tradición de los «héroes nacionales» por medio de versiones diferentes, que sirven para manipular sentimientos y lealtades colectivas. Así, en la historia peruana, la figura de Túpac Amaru II, caudillo de una rebelión india contra el gobierno colonial, que fue descuartizado en la plaza del Cusco, es un mito de movimientos indios actuales, de la revolución militar del general Juan Velasco Alvarado y del grupo terrorista de la Amazonia MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru).

Y el tercero es *el significado potencialmente universal* del mito según Geza Roheim (1891-1953). Entre los antropólogos culturales que estudian el mito, destaca el húngaro Roheim, que era también psicoanalista y fiel discípulo de Freud; emigró a Estados Unidos y en 1950 publicó *Psiconálisis y antropología* (1973), donde presenta su teoría del simbolismo potencialmente universal. Roheim aborda un problema que era importante para los freudianos, saber si la teoría de la personalidad, que Freud había encontrado con sus pacientes de la sociedad de Viena, tenía validez en todas las sociedades. Roheim pregunta: «¿cómo es posible que hallemos elementos idénticos en muchas culturas, aunque los mismos deben orientarse hacia objetivos totalmente distintos?» (1973: 27). Aunque acepta que la identidad se puede deber a la difusión, recuerda que ésta no se recibe de modo mecánico, sino cuando responde a elementos de la propia cultura. Roheim aduce datos etnográficos, datos clínicos de terapia y tests experimentales de su trabajo de campo, para probar que hay un simbolismo potencialmente universal:

> Escribimos este libro con el propósito de dilucidar un problema: saber si los psicoanalistas podían justificadamente interpretar los datos de la antropología de acuerdo con el mismo método utilizado por sus pacientes. La respuesta es enfáticamente afirmativa. La introducción demuestra que los análogos interculturales, aunque *pueden tener un sentido adicional determinado por el contexto*, poseen un significado subyacente que es independiente del sistema social, o la cultura o las instituciones fundamentales, y que se funda en la naturaleza del sistema primario. Existe lo que podemos denominar un simbolismo potencialmente universal. El contenido latente es universal, pero es posible que el símbolo mismo haya sido verbalizado por cierto individuo o por muchos indivi-

> duos en muchas regiones del mundo y luego aceptado por otros sobre la base del contenido latente universal (1973: 647).

Roheim juzga que los sueños «tienen el mismo significado latente en todas las culturas» y recuerda que Seligman recopiló datos de diferentes culturas para deducir que «el sueño de pérdida del diente significa la muerte de un pariente» (1973: 33). Este presagio sobre la muerte lo escuché yo de mis informantes quechuas, como lo recojo en *El mundo religioso de Urcos* (1971: 79). Es bueno recordar la similitud entre los presagios fúnebres de la cultura andina quiteña y española, según el *Itinerario para párrocos de indios* (1668), del obispo Alonso de la Peña y Montenegro, y *Cultura y conquista: la herencia española en América* (1962), de George Foster, respectivamente[2].

1.3. *Enfoque filosófico del mito*

Este enfoque analiza el mito en función de los tipos de saber, como conocimiento distinto del científico, y es similar en cierto modo al de Evans-Pritchard. Cencillo, filósofo y profesor de la Universidad de Salamanca, lo expone en su obra *Mito, semántica y realidad* (1970). Dice, en primer lugar, que el mito, presente en todas las culturas, no es pura fantasía, ni simple mecanismo de dominación, sino una reflexión colectiva dotada de significación en los hechos reales o imaginarios que narra:

> [El mito es] un producto espontáneo de la formalización cultural del mundo humano, como lo es el arte, la ciencia o los usos sociales y, por lo tanto, no es obra arbitraria de la fantasía, ni calculado resorte social de una casta dominante. Mientras la poesía y tal vez la leyenda es reflexión personal, expansión subjetivamente modulada del afecto individual o colectivo, o libre invención, el mito escapa de la iniciativa individual, como escapa el lenguaje. Tampoco le son adecuadamente

2. Puede extrañar que no me refiera a Lévi-Strauss, que ha hecho un trabajo tan notable en el análisis de los mitos. Pero en el estudio de la religión tiene menos importancia, como él escribe en *Mitológicas* I. *Lo crudo y lo cocido* (1964), «la verdad del mito no reside en su contenido privilegiado», sino «en las relaciones lógicas desprovistas de contenido o, más exactamente, cuyas propiedades invariantes agotan su valor operatorio, puesto que relaciones comparables pueden establecerse entre los elementos de numerosos contenidos diferentes» (1968: 238). Y en la página final del libro añade: «Si se pregunta a qué último significado remiten estas significaciones que se significan una a otra, pero que al fin de cuentas es sin duda necesario que se remitan todas juntas a alguna cosa, la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo. Así pueden simultáneamente ser engendrados los mismos mitos por el espíritu que los causa, y por los mitos una imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu» (1968: 334).

ISBN 84 - 8164 - 566 - 4